عام التسامح
YEAR OF TOLERANCE




# الموطأ




## - التجديد: الدعوة والدعوى
معالي العلامة عبد الله بن بيه

## - قيام الفقيه بواجب الوقت وأثر ذلك في التجديد
أسامة السيد محمود الأزهري

## - إمكانات التجديد بين الرأي والنص، «تنبيه المراجع على فقه الواقع» نموذجا
أ.د سعيد شبار

## - التجديد والاجتهاد المقاصدي
أ.د إسماعيل الحسني

## - التجديد وفلسفة التكامل المعرفي والمفاهيمي: دراسة تحليلية منهجية
د. محمد علا

## - تجديد الخطاب الديني الإسلامي الضوابط المرجعية وضرورات الانفتاح
د. عبد الله إدالكوس

## فتوى العدد
تعقيب على فتوى في الحضانة

مجلة دورية محكمة تعنى بعلوم الشرع وقضايا الواقع العدد 2 رمضان 1439هـ - يونيو 2018 م




بسم الله الرحمن الرحيم





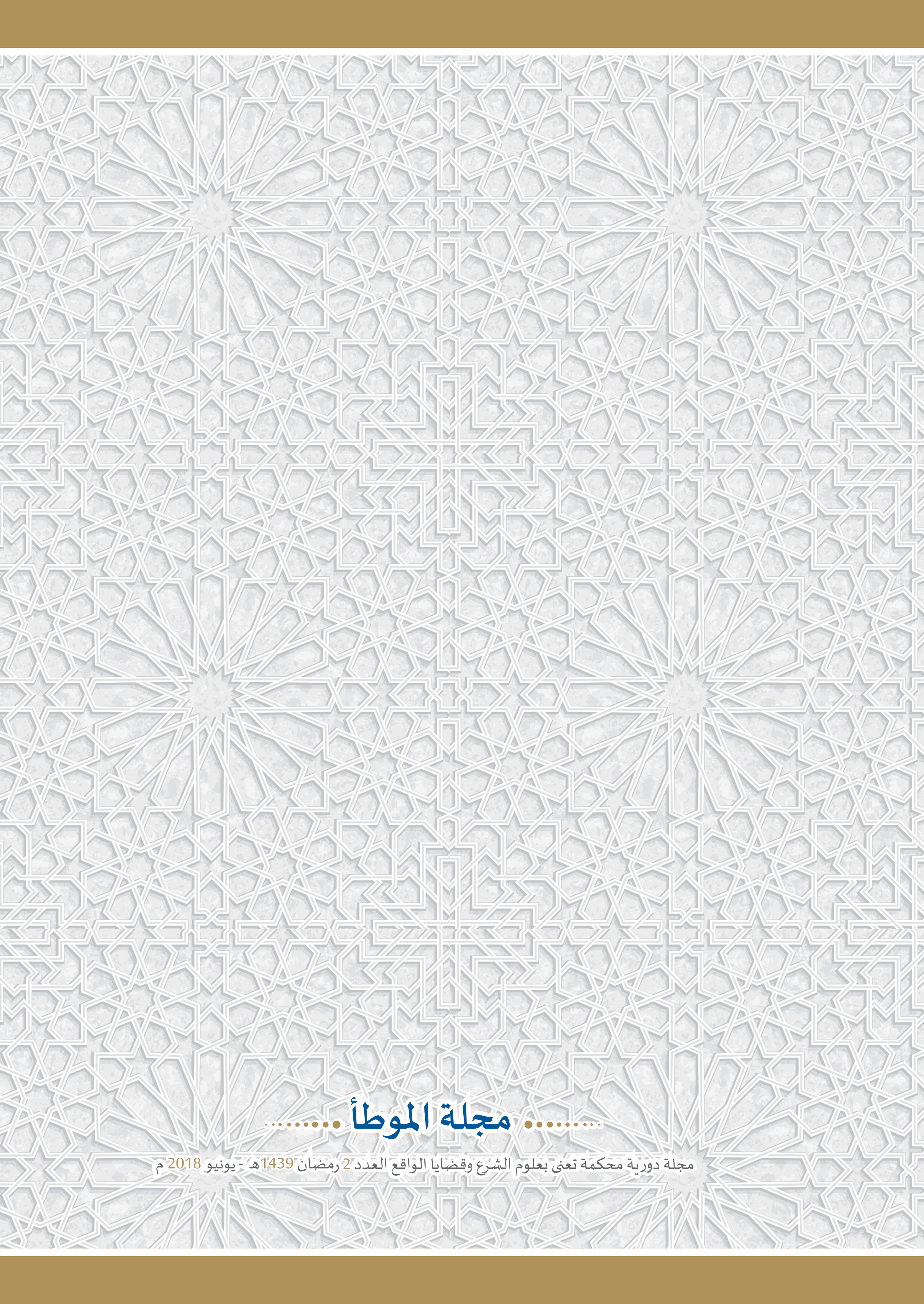

# الحقوق

- الترقيم الدولي: ISBN/978 - 9948 - 24 - 448 - 6
- رقم الطلب : MC - 02 - 01 - 6435026
- رقم السجل الإعلامي: MF - 02 - 4090510

- الفئة العمرية: E
- تم الإذن بالطباعة من طرف المجلس الوطني للإعلام
بدولة الإمارات العربية المتحدة

- تم تصنيف وتحديد الفئة العمرية التي تلائم
محتوى الكتب وفقا لنظام التصنيف العمري الصادر
عن المجلس الوطني للإعلام





مجلة الموطأ
مجلة دورية محكمة تعنى بعلوم الشرع وقضايا الواقع العدد 2 رمضان 1439هـ - يونيو 2018 م





# مجلة الموطأ

مجلة دورية محكمة تعنى بعلوم الشرع وقضايا الواقع العدد 2 رمضان 1439هـ - يونيو 2018 م





# الفهرس



# الفهرس







# افتتاحية العدد







الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه أجمعين



وبعد:

فبتوفيق من الله تعالى لقي العدد الأول من «**مجلة الموطأ**» إقبالا محمودا من الباحثين والدارسين والنقاد، وهو ما مثل حافزا على المضي قدما في الخط الذي اختطته المجلة في عددها الأول، والوفاء بما ألزمت به نفسها من الانفتاح على الرؤى المعرفية المتعددة، واستيعاب الاختلاف والتعددية، واستعادة خصوصيات وإيجابيات وفعالية الخطاب الإسلامي في توليد الفكر وتحليله ونقده، ومواجهة التحديات والإشكالات التي تعترضه، وهذا الالتزام منسجم مع الثلاثية التي تأسست عليها المجلة، ونعني بها:

- **إمكانات التجديد في الخطاب الإسلامي ومجالاتها.**
- **التسالف المعرفي والتكامل بين العلوم**
- **مشروعية الاختلاف.**

ومن هذا المنطلق، اختارت المجلة في عددها الثاني أن تخصص ملفا للتجديد، اختيار لن يكون مرحليا، أو رهينا بعدد يصدر ثم يصبح موضوعه من أرشيف المجلة، بل ستكون للمجلة في أعدادها اللاحقة بإذن الله تعالى بحسب خطتها الاستراتيجية السنوية عودة إلى موضوع التجديد كلما لاحت سوانح ذلك أو اقتضته ملحات الواقع.



عنوان ملف هذا العدد «**إمكانات التجديد وواجب الوقت**»، عنوان يوحي بمجالات فسيحة وآفاق بعيدة من البحث والنقاش والحوار والنقد، تستدعيه الوضعية الراهنة للمجتمعات المسلمة خصوصا، والعائلة الإنسانية عموما، وتقتضيه الحاجة إلى توقف انحسار وتراجع الأمة على مستوى علومها النظرية والمادية على حد سواء، وضرورة استئناف وتجديد الوعي بالمقتضيات المرجعية والمنهجية للفعل الحضاري، وإجبارية ولوج الدورة الحضارية من جديد وَفق مقتضيات الزمان والمكان والإنسان، واستمساكا **بالهدي المرجعي والمنهجي**، خاصة في أزمنة الحداثة وما بعد الحداثة وعولمة القيم، وفي ظل أزمة أخلاقية يعيشها العالم، أزمة تدفع الناس إلى الرجوع إلى مساءلة الدين بعد أن عجزت العولمة عن تقديم «**مثال**» أو «**معيار**» تنموي تقدمي متحلل ومتحرر من معاني القوة والهيمنة التي فرضها الواقع على العائلة الكونية، وانعكست بكل سلبياتها على المجتمعات المسلمة.

والحديث عن إمكانات التجديد يتفصى عن كون التجديد في الخطاب الإسلامي غير المتراجع عن ثوابته، وغير المتساهل في قيمه، وغير المتراجع عن مرجعياته، يستلزم نوعين من **الإمكان:**

- **إمكان ذاتي:** يرتبط بإعادة بناء الذات من داخل الخطاب نفسه، وبوسائله هو نفسه، ومن خلال **العلوم** التي تأسس عليها، وما تتيحه هذه العلوم نفسها من إمكانات، ومن خلال محدداته المنهجية في **موقعة النصوص الشرعية والمفاهيم وموضعتها بنفس الروح** التي تراعي مقتضيات «**كلي الزمان**» ، وهو مقتضى الحديث النبوي الشريف **(إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)** الذي يعم كل مظاهر ومناحي تدين الإنسان، ويوحي بأن التجديد عملية مواكبة لحياة الأمة في مختلف سياقاتها الداخلية والخارجية.
- **إمكان خارجي:** باعتبار الخطاب الإسلامي في طبيعته الأصلية التي كانت



له خطاباً نسقياً منفتحاً على سياقات عصره، مستفيداً من إنتاج وخبرات من هم خارج المنظومة الإسلامية، بعيداً عن التقوقع على الذات وعن القطيعة مع التجارب الإنسانية في مختلف مجالاتها ونظمها المعرفية والعلمية.

أما «**واجب الوقت**»، فهو ما ترشحه القضايا الفكرية والفلسفية والمعرفية المعاصرة، وما يطفو على سطح النقاش العلمي نتيجة التحولات الكبرى التي تقع في العالم، والتي تفرض النأي عن نوعين من المواقف:

- **الأول:** موقف الحرص على سحب العالَم من منطلق تاريخ معسكر يفرض العيش في صدام دائم مع المخالف ولو كان من داخل نفس الصف.
- **الثاني:** موقف الانسحاب منه والغياب عن ساحة التأثير أمام تحديات العولمة التي تفرض وعيا متجددا ومواكبا للتحولات التي تطرأ.

وكلا الموقفين جرا على الأمة الإسلامية تداعيات لم ولن تتعافى منها في الأمد القريب إلا بمجهود مشترك بين مختلف مكوناتها، يبتعد كليا عن منطق الإقصاء والتجاهل والاستفراد بالخطاب وتمثيل الأمة، وفي الوقت نفسه يستمد من المرجعية الدينية في أفقها الإنساني المنفتح، وأبعادها المعرفية المستوعبة لقضايا الإنسان والعالَم المختلفة، ويستفيد من نتائج **التداول التاريخي والتقاطب الفكري والتجاذب السياسي**، لإنتاج خطاب إسلامي جديد يجمع بين القواطع ويضمن الاجتهاد في المتغيرات انطلاقا من مرجعية منفتحة تُمكن من بناء «**رؤية إسلامية للعالَم**» تقدم أبعادا اقتراحية وتقويمية لقضايا الزمان والمكان، بما يحفظ الأديان، ويصون الأوطان، ويرعى كرامة الإنسان.

تضمن ملف العدد مجموعة من المقالات حاولت أن ترصد أبعاد الدعوة والدعوى المتعلقة بالتجديد، **وقيام الفقيه بواجب وقته وأثرذلك في التجديد**، وقدمت نظرة **لمبادرات تجديدية في بعدها الاجتهادي المقاصدي**، ورصدت **إمكانات التجديد بين الرأي والنص**، وطرحت **التجديد في علاقته بفلسفة**



**التكامل المعرفي والمفاهيمي**، وقدمت تصورا **للضوابط المرجعية للتجديد وضرورة الانفتاح** على الواقع والمحيط، وهي مقالات متكاملة من حيث البناء والنسق الموضوعي، ومن حيث السياق الذي يفرض الحديث عن التجديد وضرورته.

ولأن «**مجلة الموطأ**» تعنى بعلوم الشرع وقضايا الواقع، فقد اشتملت أبوابها على أبحاث لها قيمتها العلمية الرصينة، كونُها تعالج قضايا علمية ومعرفية مهمة، ففي باب «**أبحاث أصولية**» تقدم المجلة موضوعا عن «**تطور الدرس الدلالي وأثره الفقهي**» من خلال فروع المذهب المالكي لما لموضوع الدلالات اللغوية من أثر في فهم الخطاب الشرعي، ولمدخلها في التجديد.

وتضمن باب «**أبحاث مقاصدية**» موضوع «**علم المقاصد وعلوم الإنسان: المشترك الموضوعي والحاجة المنهجية**»، وهو موضوع يسدد ويقارب ويؤيد الدعوة إلى انفتاح العلوم الإسلامية على العلوم الإنسانية ترسيخا لكون العلم بنية واحدة مندمجة سواء كان علما دينيا أو دنيويا.

أما باب «**أبحاث فقهية**» فيعالج موضوع «**الشبهة وأثرها في الفقه المالكي**»، وهو موضوع يساعد من الناحية التأصيلية على معالجة كثير من القضايا المستجدة في واقع الناس مما يمكن أن يلحق بفروع سابقة، أو يكيف ضمن أُطُرٍ فقهية محددة تلامس الدقيق من حياة الناس.

وفي باب «**أبحاث قرآنية**» تقدم المجلة موضوعا نقديا يخص «**موقف مدرسة البلاغة السامية من قواعد التفسير الإسلامي**» من خلال قاعدتي أسباب النزول والنسخ، وهما قاعدتان مرتبطتان بآليات قراءة النص الشرعي وفق الرؤية التأسيسية لمجلة الموطأ، حيث يحاول المقال ضبطَ مجال القاعدتين والرد على بعض الرؤى الاستشراقية التي تضعهما في غير المكان والقدر الذي ينبغي أن تكونا عليه، من خلال رفض موقف مدرسة البلاغة السامية من قواعد



تحليل وتفسير النص الإسلامي، ومن خلال رصد الطبيعية العلائقية بين قواعد التفسير وعلوم أخرى داعمة.

ويطرح باب «**كتب وقراءات**» للعرض والتقديم كتاب «**مشاهد من المقاصد» لمعالي العلامة عبد الله بن بيه**، الذي يقدم فيه رؤيته للنظرية المقاصدية وعلاقتها بعلم أصول الفقه، ووظيفتها في النظر والاجتهاد الشرعيين، ودورها في مشروعه التصحيحي ورؤيته للتجديد في العلوم الإسلامية من منحيين، الأول: **تأصيل المقاصد**، والثاني: **تقصيد الأصول**، وهما منحيان يضمنان سلامة إعمال المقاصد من الآفات والمنزلقات التي انزلقت إليها كثير من المدارس بسبب غلوها في إعمال المقاصد، أو تجويفها، أو فصلها عن أصول الفقه.

وفي «**فتوى العدد**» تعقيب لمعالي العلامة عبد الله بن بيه رئيس مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي على فتوى متعلقة بالحضانة كمؤسسة شرعية في البلاد ذات الأكثرية غير المسلمة.

**وختاما**، تدعو المجلة الأقلام الجادة إلى أبوابها، سعيا منها إلى تقديم طرح علمي متين يجمع بين منهج التأصيل، ووسائل التوصيل، وآليات التنزيل، وإيجاد فضاء رحب للحوار البناء وتدبير الاختلاف المنضبط، بما يحقق الغايات والأهداف المرجوة.

نسأل الله تعالى التوفيق والسداد في القول والعمل، ونعتصم به جل عُلاه من أسباب الخطأ المقصود ومن موجبات الزلل، والحمد لله رب العالمين.

**مدير التحرير**

يوسف بن عبد الله حميتو





ملف العدد

# إمكانات التجديد وواجب الوقت

محرر الملف: أ.د سعيد شبار





# التجديد: الدعوة والدعوى

العلامة عبد الله بن بيه [1]



التجديد مصطلح يكثر في الكتابات تناوله وعلى الألسنة تداوله؛ ولكنه غير محدد المعالم ولا محدود العوالم، فهو من تلك المصطلحات المعروفة جدا إلى حد أنه لا يمكن أن يعرّف؛ لأنه في أصله عبارةٌ عن فعل متعدٍ تظهر تجلياته في متعلقاته، فبقدر ما يتسع متعلقُه وتتعقد علاقته وتتشعب أدوات الفعل وإمكانات الانفعال تنفسح مساحات المدلولات.

وخطاب التجديد موجّه إلى الجميع، إلى كل من يبحث عن صالح هذه الأمة انطلاقًا من قناعة أن مستقبل الأمة هو ما سيصنعه الجميع. وهو خطاب متأنٍ، مُتّئد حينما يتعلق الأمر بالمقولات والمفاهيم الإنسانية والاجتماعية التي تقترحها المعاصرة، بل إنه يتعامل بشيء من البطء والتروي إلى حد الانتفاء في الوقت الذي يبذل فيه كل جهد لاستيعاب الجانب العلمي والتكنولوجي بأكبر قدر من السرعة المحكمة، مندفعًا للمنافسة في هذا الجانب بكل قوة.

هو خطاب حضاري واعٍ، لا يوجهّ اللوم إلى أحد، إذ يعتبر الجميع بفضائلهم ونقائصهم ومزاياهم ورزاياهم ثمرة ثقافة هذه الحقبة التي نعيشها. إنه دعوة إلى بناء إنسان جديد فخور بأصالته، متفاعل مع عصره، وهو يهدف إلى تنشئة جيل فاعل وليس مفعولاً به، يستطيع بكفاءته الروحية والخلقية والنفسية والعلمية المنافسة في ميدان الحياة ومواجهة القرن القادم بتحدياته ومجهولاته.

1. رئيس مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي - رئيس مركز الموطأ للدراسات والتعليم - أبوظبي






**خطاب** التجديد موجّه إلى الجميع، إلى كل من يبحث عن صالح هذه الأمة انطلاقاً من قناعة أن مستقبل الأمة هو ما سيصنعه الجميع



خطاب التجديد يوجّه تحذيرًا واحدًا: هو أن الإشاحة بوجوهنا، والصدوف والعزوف عن التجديد من منطلق استنطاق ثقافتنا ومنطق اليأس منها، وكذلك الانكفاء على الذات ومنطق اليأس من خير المعاصرة سيخلفان ويخلدان التمزق والضياع.

وبالعكس فإن أي خطوة جادة نحو فكر التجديد وممارسته ستنعكس إيجابيًا على الإنسانية، ومردود الإدارة والإنتاج، وقيمة الوقت، والعلاقات الإنسانية، والأمن البشري، وسيكون المردود إيجابيًا على العالم كله؛ حيث سنوفر معبرًا إلى رحاب التنوع الثقافي لما لعالمنا من صلات تاريخية بنفس التواصل، ولما لموقعنا الجغرافي بين العالم الأصفر والأبيض وتشابك علاقتنا الثقافية مع هذه العوالم.

**فما هو التجديد؟ وما الحاجة إليه؟ وما هي حقيقة دعواه؟**

**تعريف التجديد:**

التجديد لغة مصدر من جدد الشيء صيره جديداً. والتصيير أحد معاني فعّل المضعف كأمَّره صيره أميرا، وأمَّنه جعله آمنا، ويسره جعله يُسرا ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ﴾، ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ في قراءة الكوفيين صيره لها كفيلاً.

قال في اللامية:

كَـثِّرْ بِفَـعَّلَ صَيِّرْ اخْتَصِـرْ وَأَزِلْ      وَافِـقْ تَفَـعَّلَ أَوْ وَافِـقْ بِهِ فَعَـلا

ويستعمل للمحسوسات كما يستعمل للمعاني، كجدد الثوب صيره جديداً، وجدد العلم أبرز مكنوناته وأوضح مبهماته ومشكلاته.

ولكن التجديد كمفهوم يحتاج إلى مضاف أو متعلق هو في حقيقته المفعول به أو موضوع التجديد الذي قد يكون عاماً، كالتجديد في الشريعة أو في حياة



الناس، كما قد يكون خاصاً، كالتجديد في علم الأصول أو في علم الكلام ونحو ذلك.

وهذا النوع من المفاهيم المتمددة أو المشككة أو ما يسمى بكلمات التذكير والإثارة des mots d'evocation غير المحددة يصعب حصره بحدود الحد والرسم، وإن كان يسهل التعاطي معه من خلال المثال والعد والسرد والتقسيم والسبر؛ لأنه حالة وعلاقات بين مؤثر ومتأثر، ينشأ عن التأثير انفعال ليتشكل من جرائه الأثر - النتيجة - .

ومصطلح التجديد ليس غريباً على ثقافتنا، فقد ورد في الحديث: **(إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها)**[1].

قد يكون هذا المجدد عالماً مجتهداً، كالشافعي مخترع علم أصول الفقه وآليات التعامل مع نصوص الشريعة، وقد يكون ملكاً عادلاً كعمر بن عبد العزيز، وهذا بنص العلماء الأوائل.

وإن مصطلح التجديد كان معروفاً للجاهلية. قال زهير بن أبي سلمي:

هُـــمُ جَدَّدوا أَحكامَ كُلِّ مُضِلَّـةٍ مِـنَ العُقمِ لا يُلـفى لِأَمثالِها فَصلُ

قال الأعلم الشنتمري: يريد بالتجديد أنهم بينوا أمور الحرب، فتجديد تقاليد الحرب والشجاعة هو تجديد الجاهلية.



**إن** أي خطوة جادة نحو فكر التجديد وممارسته ستنعكس إيجابيًا على الإنسانية



لقد ربط الأصوليون بين مفهوم التجديد ومفهوم الاجتهاد في الشريعة، فاستدلوا بالحديث المذكور على أنّ الأمة لا بد أنْ يوجد في علمائها مجتهد، فأحالوا مفهوم التجديد إلى مفهوم الاجتهاد المطلق، وبذلك يصبح معرفاً برديف أشهر كما يقول المناطقة، فالمجدد بهذا الاعتبار

---

1. رواه أبو داود في كتاب الملاحم برقم 3740 والحاكم في المستدرك، 4 /522، والبيهقي في معرفة السُّنن والآثار، ص 52، والخطيب في تاريخ بغداد 2\61




هو المجتهد. قال في مراقي السعود:

**والأرض لا عن قائم مجتهد — تخلو إلى تزلزل القواعد**

**حتى يجيء الفاطمي المجدد — دين الهدى لأنه مجتهد**

وحينئذ فإنّ الأمر يتعلق باستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة المختلفة، أو ما سماه أبو حامد الغزالي بالاستثمار الذي يقتضي مستثمراً وهو المجتهد، وثمرة وهي الحكم الشرعي، وغصوناً مثمرة وهي الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل؛ وهي: الأصول الأربعة المثمرة كما يراها أبو حامد الغزالي.

وإذا تعلق موضوع التجديد بأصول الفقه، فإنّ عملية بنائه كانت قائمة على ركيزتين هما: إثبات أدلة للأحكام وإثبات أحكام لهذه الأدلة.

والعمليتان متداخلتان؛ فإنه في الوقت الذي يثبتُ به الدليل الكلي للأحكام الجزئية، فإنّ هذا الدليل الكلي يحتاج إلى إثبات، بمعنى أنه محكوم عليه فهو موضوع لحكم؛ ليكون دليلاً كلياً للجزئيات، وحينئذ فإننا بالضرورة بين عمليتين متعاكستين نعبر بإحداهما من جزئي صعوداً للوصول إلى كلي، ثم للنزول من الكلي إلى جزئي.

والتجديد الذي ورد في الحديث الشريف يمكن أنْ يتمظهر في خمسة تجليات:

1- تجديد ما اندثر من الأحكام في حياة الناس.

2- تجديدٌ بإنشاء طرائق من شأنها أن تخدم الدين، ومنه (من سن في الإسلام سنة حسنة) حسب تفسير الإمام النووي، لا بمعنى أحيا كما فسره بعضهم. قلت: ولا يبعد أن يكون إنشاء منهج في أصول الفقه من هذه السنن.

3- تجديدٌ يتعلق بمستجدات حياة الناس لوصلها بحبال الدين، وإيجاد الحلول المناسبة.



**إذا** تعلق موضوع التجديد بأصول الفقه، فإنّ عملية بنائه كانت قائمة على ركيزتين هما: إثبات أدلة للأحكام وإثبات أحكام لهذه الأدلة





واقتراح الصيغ الملائمة.

وأصول الفقه وسيلة ذلك أيضاً، وقد أشار إليه إمام الحرمين بقوله: «**والقول الكاشف للغطاء، المزيل للخفاء، أنَّ الأمر لله، والنبيُّ منهيه، فإنْ لم يكن في العصر نبيٌّ، فالعلماء ورثة الشريعة، والقائمون في إنهائها مقام الأنبياء، ومن بديع القول في مناصبهم أن الرّسل يتوقع في دهرهم تبديل الأحكام بالنسخ، وطوارئ الظنون على فكر المفتين، وتغاير اجتهاداتهم، يغير أحكام الله على المستفتين، فتصير خواطرهم في أحكام الله تعالى حالةً محل ما يتبدل من قضايا أوامر الله تعالى بالنسخ**»[1].

4 - تجديد هو اختراع وإبداع وليس ابتداعاً، ومنه ما أحدث السلف من تدوين الدواوين والجمع للتراويح وإحداث السجون، وقد يكون منه ما أحدث الخلف من الاجتماع للذكر وتلاوة القرآن على خلاف حققناه في كتابنا «**مشاهد من المقاصد**».

ومن هذا القبيل الأحكام التي يحدثها الحكام لزجر أهل الفساد، والنظم التي يقترحها العصر لدرء الاستبداد.

5 - وأخيرا: وهذا محل اختباط المجتهدين، واستنباط المستنبطين، تجديد يتعلق:

- بالاجتهاد في الأحكام إنشاءً في قضايا لم يسبق فيها نظر للعلماء.

- أو قضايا سبق فيها نظر للعلماء وظهر ما يعارضه؛ إما لضعف مستند الأول طبقاً للبرهان أو تغير زمان أو اجتهاد في كيفية تطبيق الأحكام، ويمكن اعتبار أصول الفقه الإطار الناظم له.

لهذا، فيمكن تعريف التجديد بأنه تحريك المفاهيم التي تشكل المنظومة الأصولية، وتمثل الصورة المحددة لها لإبداع مفهوم جديد، أو إدراج مضمون

---

1 - الغياثي، ص: 380



حديث في مفهوم قديم في قراءة جديدة للأصول؛ قواعد ومقاصد وعلاقتها بالجزئيات الفقهية على ضوء مستجدات العصر. فهو ربط واصب بين الكلي والجزئي في ضوء ضرورات الواقع وحاجياته.

**يمكن** تعريف التجديد بأنه تحريك المفاهيم التي تشكل المنظومة الأصولية، وتمثل الصورة المحددة لها لإبداع مفهوم جديد، أو إدراج مضمون حديث في مفهوم قديم

وهناك كلمات مصاقبة[1] كالإصلاح الذي يدل على وجود فساد، ومنه حديث الغرباء: «**الذين يصلحون ما أفسد الناس**». والإحياء وهو بعث ما كان ميتاً، وقريب منه: **(جددوا إيمانكم، فقالوا: يا رسول الله وكيف نجدد إيماننا؟ قال: أكثروا لا إله إلا الله)**[2] وهذا يدل على أن الإيمان يبلى والقلوب تموت.

**الحاجة إلى التجديد:**

في كل معاني التجديد السالفة تحتاج الأمة إلى مجددين، فهي بحاجة إلى:

1- تجديد الإيمان وربطها بغذاء الأرواح[3]. فالأمة تفتقر إلى مرشدين ربانيين يحيون وظائف الذكر ويرقون في مدارج السلوك إلى مقامات الزهد والصبر والشكر:

حَتى بَدَتْ لَهُـمْ شُمُوسُ المَعْرِفه      رَأَوْا مُخَـدَّراتِهـا مُنْكَشِفَـه

كما قال الأخضري، فتشرق السرائر وتستقيم الظواهر ﴿وَذَرُواْ ظَٰهِرَ ٱلْإِثْمِ وَبَاطِنَهُۥٓ﴾ فتتطهر القلوب من الغل والرياء، وتتنزه الألسنة من الغيبة والفحشاء.

2 - وهي بحاجة إلى علماء مجتهدين مستبصرين؛ لتقديم فقه للعصر يبعد

1 - أي مُتجاورة متشابكة مع مدلول التجديد.

2 - رواه أحمد.

3- والإكثار من الذكر الذي هو مفتاح تزكية النفوس؛ ولهذا كان مشايخ الصوفية المحققون يحثون تلاميذهم على ذلك.

وهي أفضل وجوه الذكر      فاشغل بها العمر تفز بالذخر



العسر ويضبط اليسر.

3 - وإلى حكام يقومون بإصلاح أمةٍ في حالة فساد واختلال.

4 - وبحاجة إلى نظام يردع السفهاء، ويسن وسائل الزجر لإيقاف الإخلال بالأمن كما قال عمر بن عبد العزيز، وكما كان مالك يرى لقوة إدراكه أن انقطاع حبل الأمن وسقوط هيبة السلطان يؤدي إلى خراب الأوطان.

## هل من حاجة إلى التجديد في أصول الفقه؟

إنّ الرد على سؤال التجديد حاكم في إثبات مشروعية أو عدم مشروعية الدعوة إلى التجديد. كما سيكون الجواب على كيفية التجديد برهاناً على دعوى التجديد.

للإجابة على الأول، يجب أن نذكر بالغاية التي ترمي إليها مباحث أصول الفقه، والوظيفة التي تقوم بها، لنرى هل تحققت غاياته وتمت وظيفته في ظل التعاطي الجاري مع هذا العلم في الوقت الحاضر؟

فعلم أصول الفقه هو مما يسمى بعلوم الآلة وهي داخلة في علوم الشرع وهي: التفسير، وعلوم الحديث، والفقه، والنحو، واللغة، والمنطق، على خلاف بين العلماء، - قال الغزالي في معيار العلم: «**إنّ من لا معرفة له بالمنطق لا ثقة بعلمه». وقال في الإحياء: «إن علم الكلام يكاد أن يكون حجاباً عن معرفة الله تعالى**». ولا تعارض بين النصين كما توهم البناني في حاشيته على الزرقاني[1]، فعلم الكلام ليس موضوع علم المنطق؛ وإن كان الأول قد يستعمل أدوات الثاني - وليس هذا محل



**إنّ الرد على سؤال التجديد حاكم في إثبات مشروعية أو عدم مشروعية الدعوة إلى التجديد. كما سيكون الجواب على كيفية التجديد برهاناً على دعوى التجديد**



1- شرح الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البناني، 3 /190



التفصيل - وتختص العلوم الشرعية بالثلاثة الأول: التفسير، الحديث، الفقه.

وعلم أصول الفقه غايته التوصل إلى حكم شرعي من الدليل التفصيلي، فالأصول أدلة إجمالية وأدوات وآلات لاستنباط الأحكام واستخراجها في عملية اجتهادية من دلالات لغة الشارع ومن مقاصده الكلية والجزئية منطبقة على واقع مشخص، فهو وسيلة بيانية؛ تلك هي **الوظيفة الأولى**.

أما **الوظيفة الثانية** فهي: ضبط عملية الاستنباط، فهو منهج وقانون ومسطرة ضابطة وناظمة للنظر، أو ما سموه بحركات الفكر في الموضوع:

**وفسروا النظر في المسطور بحركات الفكر في المنظور**

**والوظيفة الثالثة**: تقنين فكر المسلم وتوجيهه وتفعيل آلة التفكير والتدبر المعطلة، والتي تعتبر مقدمة لا غنى عنها للاجتهاد والاستنباط حسب السيرورة التي رسمها أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى[1].

إن التجديد في أصول الفقه يمكن أن يُسهم في تأصيل التجديد العظيم في حياة الأمة الإسلامية الباحثة منذ قرون عن الطريق المثلى لاستئناف المسيرة الكبرى للأمة الإسلامية في أوج تألقها وعطائها على امتداد القرون، كما قدمنا.

فالاستنباطات الفقهية القديمة كانت ولا تزال مصيبة، والاستنباطات الجديدة المبنية على أساس سليم من تحقيق المناط هي صواب؛ فهي إلى حد ما كالرياضيات القديمة التي كانت تقدم حلولا صحيحة، والرياضيات الحديثة الآن التي تقدم حلولا سليمة ومناسبة.



**الاستنباطات** الفقهية القديمة كانت ولا تزال مصيبة، والاستنباطات الجديدة المبنية على أساس سليم من تحقيق المناط هي صواب



إنّ التجديد ضرورة لوجود وضع جديد يشبه ما أشار إليه إمام الحرمين بقوله: «**فأعود وأقول:**

1 - أساس القياس، ص:108.



لست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء؛ فإن معظم مضمون هذا الكتاب لا يلفى مدوناً في كتاب، ولا مضمناً لباب. ومتى انتهى مساق الكلام إلى أحكام نظمها أقوام، أحلتها على أربابها وعزيتها إلى كتابها. ولكني لا أبتدع، ولا أخترع شيئاً، بل ألاحظ وضع الشرع وأستثير معنى يناسب ما أراه وأتحراه.

**أصحاب** المصطفى ﷺ ورضي عنهم، لم يجدوا في الكتاب والسنة إلا نصوصاً محدودة، وأحكاماً محصورة معدودة، ثم حكموا في كل واقعة عنَّت، ولم يجاوزوا وضع الشرع، ولا تعدوا حدوده

وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدَّة، التي لا توجد فيها أجوبة العلماء مُعدَّة. وأصحاب المصطفى ﷺ ورضي عنهم، لم يجدوا في الكتاب والسنة إلا نصوصاً محدودة، وأحكاماً محصورة معدودة، ثم حكموا في كل واقعة عنَّت، ولم يجاوزوا وضع الشرع، ولا تعدوا حدوده؛ فعلمونا أنّ أحكام الله تعالى لا تتناهى في الوقائع، وهي مع انتفاء النهاية عنها صادرةٌ عن قواعد مضبوطة.

فليكن الكلام في الأموال، وقد صفر بيت المال واقعةً لا يعهد فيها للماضين مذهب، ولا يحصل لهم مطلب، ولنجر فيه على ما جرى عليه الأولون إذ دفعوا إلى وقائع لم يكونوا يألفوها، ولم ينقل لهم مذاهبُ، ولم يعرفوها»[1].

هذا النص يشتمل على أربعة عناصر هي محط نظرنا ومجال وردنا وصدرنا:

**أولاً:** ملاحظة وضع الشرع، واستثارة المعاني المناسبة لما يراه «المجدد» ويتحراه وهو ما انتهجه إمام الحرمين في كتابه «الغياثي».

**ثانياً:** إن هذا المنهج هو السبيل لمعالجة الوقائع المستجدة.

**ثالثاً:** الدليل على هذه الدعوى أن صحابة المصطفى ﷺ تصرفوا في قضايا

1 - الغياثي، ص: 266



حين لم يكن بأيديهم في الكتاب والسنة إلا نصوص محدودة وأحكام محصورة معدودة - وهذا هو البرهان-.

**رابعاً**: موضوع أبي المعالي الذي يعالجه هو: موضوع موارد الدولة وقد صفِر بيت المال (أي خلا من الدنانير والدراهم) فصار صفراً؛ وهذا هو المبرر والداعي إلى التجديد.

فإذا أردنا البناء على هذه العناصر لأمكن أن نقول: إن التجديد ينطلق وينبثق عن واقع جديد، أي: وضع متغير يقتضي مراجعة، وأن ذلك هو داعية التجديد في كل زمان ومكان. فالتغيرات المجتمعية هي التي تقترح التجديد. أو كما يقول الفلاسفة: **إن المشكلات هي التي ترشح المفاهيم**.

وإذا كان إمام الحرمين يعالج موارد دولة تحارب الأعداء وتناضل من أجل البقاء مما أدى به في كتابه إلى تجاوز موضوع المال؛ ليحاور الفقه والفقهاء في مستحق الخلافة والولاية - وإن كان يعتبره مقصداً - لشروط الحاكم وصلاحياته والتدابير الشرعية عند شغور المنصب وأحكام ولاية المتغلب.

إلا أنَّ العالم الذي يعتبر المرجع والملاذ للحاكم حظي بنصيب مماثل، وهو المجتهد الذي عرف مصادر الأحكام ومواردها وأصولها ومقاصدها، ثم تعرض لحالة شغور الزمان وخلو المكان من عالم حيث يرى أنَّ ذلك ليس بعيداً في زمانه.

فتبين من ذلك أنّ داعية التجديد هو **وضع جديد: واقع أو متوقع**.

وأما وضع الشرع في كلامه، فيشير إلى كلي المصالح في العاجل والآجل الذي وضعت له الشريعة، - حسب عبارة الشاطبي- فوضع الشرع إنما هو لمصالح الخلق.

إنّ النتيجة المتوخاة هي إنتاج أحكام للقضايا المستجدة، صادرة عن قواعد منضبطة، وتوليد الأحكام وتوسيع أوعية الاستنباط في عملية تأصيلية يمكن أن نطلق عليها: **التجديد**، وهو غير الإحياء والإصلاح؛ وقد قدمنا معناهما، ولا



التنوير بالمفهوم الغربي الذي هو حسب «كانت» تفكير بلا سقف؛ فلا كتاب يهديه، ولا مدير أو قسيس يرشده، ولا طبيب يصف له وجبة غذائه. إن تنوير «كانت» انفلاتٌ كاملٌ من جاذبية القديم، وتبرم من الكنيسة أو الكهنوت.

ولعل التجديد في الآداب عند الدكتور طه حسين يناسب نوع التجديد الذي نسعى إليه في أصول الفقه - وهو النص الذي اعتبره الدكتور محمود شاكر رجوعاً من طه عن أفكاره القديمة - يقول طه في حديث الأربعاء: «فليس التجديد في إماتة القديم، وإنما التجديد في إحياء القديم، وأخذ ما يصلح منه للبقاء. وأكاد أتخذ الميل إلى إماتة القديم أو إحيائه في الأدب مقياساً للذين انتفعوا بالحضارة الحديثة أو لم ينتفعوا بها. فالذين تُلهيهم مظاهر الحضارة عن أنفسهم حين تلهيهم عن أدبهم القديم، لم يفهموا الحضارة الحديثة، ولم ينتفعوا بها، ولم يفهموها على وجهها، وإنما اتخذوا منها صورا وأشكالاً، وقلدوا أصحابها تقليد القردة، لا أكثر ولا أقل!!

والذين تلفتهم الحضارة الحديثة إلى أنفسهم، وتدفعهم إلى إحياء قديمهم، وتملأ نفوسهم إيماناً بأن لا حياة لمصر إلا إذا عُنيت بتاريخها القديم وبتاريخها الإسلامي، وبالأدب العربي قديمه وحديثه، عنايتها بما يمس حياتها اليومية من ألوان الحضارة الحديثة هم الذين انتفعوا، وهم الذين فهموا، وهم الذين ذاقوا، وهم القادرون على أنْ ينفعوا في إقامة الحياة الجديدة على أساس متين[1]».

فإذا كان الأمر كذلك، فإنّ الدعوة إلى التجديد مشروعة، والحاجة إليه ماسة، بل والضرورة إليه حاقة.

**فماذا عن الدعوى؟**

إنَّ دعوى التجديد تفتقر إلى بينة وبرهان، وبرهانها هو تقديم مقترحات عملية توصل إلى إجابات نافعة ناجعة، موافقة لقوانين الشرع، وملائمة لمصالح الخلق؛

---

1 - حديث الأربعاء 1/ 14




وذلك يكون: **أولا:** بالانضباط بالإطار الشرعي نصوصا ومقاصد، وجزئيات وقواعد، وتأطير ذلك لواقع تغيرت معالمه، وتطورت مراسمه بكل عناصره للوصول إلى الإجابات المشار إليها.

فهل العلم الموسوم بأصول الفقه - الذي يعتبر من أروع ما أنتجه الفكر الإسلامي، وأنضج ما أبدعته العبقرية العلمية للتوسط بين الوحي والعقل، وبين الأوامر الشرعية في إطلاقها الأزلي وبين الواقع الإنساني ببعديه الزماني والمكاني- يقوم الآن بوظيفته؟



**إنَّ** دعوى التجديد تفتقر إلى بينة وبرهان، وبرهانها هو تقديم مقترحات عملية توصل إلى إجابات نافعة ناجعة، موافقة لقوانين الشرع، وملائمة لمصالح الخلق



1 - للوساطة الصحيحة والوصل الواصب بين المبادئ والقواعد والنصوص والمقاصد، وبين الواقع والمتوقع في حياة الناس أفرادا وجماعات لتحقيق المصالح.

2 - وتقديم التصور السليم الجدير بحقيقة الإسلام الجالب للمصالح الدارئ للمفاسد.

فإذا كانت النتائج كما نشاهد في المجامع الفقهية تشير إلى عجز في التواصل بين الواقع وبين الأحكام، وأحيانا إلى عدم الانضباط في الاستنتاج والاستنباط، فإن ذلك سيكون مدعاة ودعوة لمراجعة أدوات توليد الأحكام والاجتهاد المعطلة، وتجديد دارسها، ونفض الغبار عن طامسها.

إنّ مقترحات التجديد في مجال أصول الفقه أخذت أشكالا مختلفة واتجاهات شتى:

1 - بعضها يتعلق بالتقريب أي بتقريب المادة.

2 - وبعضها بالتشذيب لتخفيف علم الأصول من حمولة لا ضرورة لها عند البعض كالمباحث المنطقية، وتوضيح المصطلحات وحصرها.



3 - ومنهم من رأى تجاوز شروط الانضباط في الوصف المعلل به، للاكتفاء بالحكمة وتوليد الأحكام طبقا لما دعاه بالمصلحة، والتجاوز عن شروط الأصوليين باعتبار ذلك التجديد الذي سيولد أحكاماً تجيب على مشكلات العصر بغض النظر عن معارضة النص أو الإجماع، والانحلال من ضبط الشرع.

وبعض هذه المقترحات:

1- كانت عارية عن وضوح الغاية والهدف، خالية من المضمون الفقهي الذي هو المقصود الأصلي لهذا العلم

2- والبعض الآخر جدير بالاندماج في جدول التجديد؛ لكن يجب أن ننبه إلى أن من سعى إلى تسهيل عملية تعليم الأصول وتقريبها - وهي غاية مشروعة للأصول. ولكنها ليست الأساسية للأصول، فقد جنح إلى حذف بعض المفردات والتجاوز عن بعض العناوين، غافلاً عن كون الأصول هي مزرعة استنبات الأحكام، وتلك غايتها، ولهذا فتخفيف المادة يجب أنْ لا يكون على حساب هذا الهدف.

ويجب أنْ أشير هنا إلى ثلاث دعاوى لها خطورتها على أصول الفقه بل على الشريعة وهي باختصار:

1- **الدعوى الأولى: دعوى الحكمة والمصلحة غير المنضبطتين** بضوابط التعليل ووسائل التنزيل، مما سيحدث ارتجاجاً في بنية الاجتهاد، وزلزلةً لأسسه. وقد ألمحنا إلى فسادها.

2- **الدعوى الثانية: الدعوى المقصدية** مجردة عن مدارك الأصول، وعارية عن لباس الأدلة الذي هو لباس التقوى الذي أُجمع عليه من عهد الشافعي.

ومع أنّ هذه الدعوى فيها شيء من الصدق



**الأصول** هي مزرعة استنبات الأحكام، وتلك غايتها، ولهذا فتخفيف المادة يجب أنْ لا يكون على حساب هذا الهدف





والمعقولية فهي تدعو إلى ضبط المقاصد؛ ولكنها لا تجيب على كيف؟ وهي إجابة لن تكون مماشية للموروث الفقهي إلا إذا تمسكت بعروة وثقى من أدلة الأصول.

**وبيان ذلك:**

**أولاً:** أن المقاصد الكبرى هي من باب الكلي المشكك وليس المتواطئ، فمقصد العدل قد يكون أقوى في بعض محاله من محال أخرى، وبالتالي فيمكن أنْ يكون مرشداً للسياسات ودليلاً موجهاً، ولا يمكن أنْ يكون بمجرده دليلاً في الجزئيات، وقد أبان ذلك الشاطبي خير بيان في كلامه عن منظومة الأوامر والنواهي التي تتفاوت درجات المصلحة فيها ورتب المفسدة لتكون أحياناً واجبات وأحيانا مستحبات ومحظورات ومكروهات أو تتساوى فيها لتكون جائزات.

**ثانياً:** إنَّ المقصد قد يكون حكمة فتعتبر أحياناً، وقد لا تعتبر تغليباً للوصف المنضبط عليها كالمشقة؛ فإنها حكمة ومقصد الإفطار في شهر رمضان، ومع ذلك فقد يوجد سفر بلا مشقة، وهذا ما يسمى **بقادح الكسر** وهو غير مؤثر على الصحيح.

**ثالثاً:** إنّ المقصد المعلل به قد يعتريه **قادح النقض**، وهو وجود الوصف «المقصدي» دون الحكم الذي يتخلف لسبب من الأسباب وعارض من العوارض، فلا يؤثر المقصد بل يبطل التعليل به بالكلية عند الجمهور، ويكون مخصصاً عند المالكية، كمقصد الاستعجال المعلل به لإبطال العقود والتصرفات، أو المعاملة بنقيض القصد فإنه إما غير صالح للتعليل أصلا عند الجمهور أو صالح له جزئياً عند مالك الذي يقول: بعموم المعاني وورود التخصيص عليها، خلافاً للشافعية الذين يرون أنّ العموم خاص بالألفاظ ولا يوصف به المعنى.

ثم إن المقصد قد يكون التعليل به في محل ما مخالفاً للنص أو الإجماع، فيبطل اعتباره، وهذا ما يسمى: **بقادح فساد الاعتبار**. وهذه اعتراضات نوردها على المقاصد، ولن يستطيع المقاصديون - وهم الطائفة الأقرب إلى روح الأصول



- التخلص منها ولا التفصي من عقدها ما لم يتعاملوا مع الآليات الأصولية، وإلا فإنهم سيخبطون خبط عشواء في مدلهمة ظلماء.

وهكذا، فليست كل المقاصد تصلح للتعليل، كما أنه ليست كل العلل مقاصد بل أمارات كما يقول الرازي. وحينئذ فإنَّ ميزان الأصول يظل الميزان الوحيد والمعيار الأكيد للتعامل مع الأدلة التفصيلية لتوليد أحكام جزئية، وبدون ذلك الميزان ستظل المقاصد حِكماً ورقائق تورث عبرة ولكنها لا تؤثر اعتباراً.

3 - **الدعوى الثالثة: دعوى تاريخية النص وظرفيته:** - وهي مذهب عُرف في الغرب بأنه: توجه فلسفي يربط المعارف والأفكار والحقائق والقيم بوضع تاريخي محدد بدلاً من اعتبارها حقائق ثابتة. وهذا من شأنه أن يقطع الصلة بالنصوص الشرعية، نعم توجد مخصصات في الأحوال والمحال والأزمنة، ولكنها منضبطة بضوابط تشير إلى ظرفيتها، ومنها قضايا الأعيان عند مالك، ولكن ذلك لا يمكن أن يكون قانوناً عاماً ولا مبدأ مطرداً.

فهذه الدعاوى الثلاث تتفاوت في خطورتها إلا أنها جميعاً:

1 - **هروب من ديمومة النصوص.**

2 - **وقفز في المجهول.**

3 - **وخروج من العلم إلى الجهل.**

4 - **وبحث عن الوداعة والسهولة دون تجشم سبل البحث الجاد وتقحُّم عقبات علوم الشرع بالعدة والعتاد.**

إن دعاوى بهذه التصورات يكون التجديد فيها أقرب إلى التبديد، ووعدها أقرب إلى الوعيد.

وبقية الدعاوى مقاربة، يحاول بعضها التقريب والتسديد؛ لكنها يغلب عليها الجانب التعليمي والتربوي دون جانب **إنشاء الأحكام الذي هو الغاية المتوخاة لعملية تدوين الأصول.**



**وختاما:**

مجالات التجديد فسيحة، وميادينه واسعة، وأصول الفقه أحد هذه المجالات لتوسيع الإدراك وترشيد التصورات، وتحرير محل النزاع وتحقيق المناط. إنّ من شأن التجديد في أصول الفقه أن يرشح الكليات ويرجحها على النظر الجزئي الذي جعل الأمة تعيش مبارزة ومنابزة حول كل فرعية في شتى المجالات الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والسياسية والتعايشية. ففي كل مجال يمكن سرد عشرات القضايا التي لو درست بنظر كلي لأمكن أنْ تجد حلولاً تخفف من غلواء الاختلاف؛ إنها كليات ذات جذور ثلاثة: **الشريعة نصوصاً ومقاصد، ومصالح العباد، وموازين الزمان والمكان**، بذلك تصاغ تلك الكليات وتطوع الجزئيات، تصديقاً لمقولة الشاطبي: إن اختلال الكلي يؤدي إلى انخرام نظام العالم.

إنّ **النظر الكلي** من شأنه أنْ يواجه الأزمات، كما فعل إمام الحرمين وهو يُنظر لنظام الملك عندما كانت موارد الدولة تنضب وبيت المال يصفر؛ - حسب عبارته - فأصل للخروج عن مألوف النظر الجزئي بما كان عليه الصحابة وهم يواجهون مستجدات القضايا وبين أيديهم نصوص محدودة وأحكام محصورة معدودة.

فالحديث عن التجديد في أصول الفقه هو بالضرورة تجديد في الفقه ذاته؛ لأنه المستهدف في الأصل والنتيجة المتوخاة.

إنّ القضايا الفقهية -التي تمثل للمسلمين المنظومة التعبدية والقانونية التي تحكم النسق السلوكي والمعياري في حياة الفرد والجماعة- يجب أنْ تواكب مسيرة الحياة التي تشهد تغيرات هائلة وتطورات مذهلة من الذرة إلى المجرة، في شتى مجالات الحياة ومختلف المظاهر والتجليات.



**إنّ** من شأن التجديد في أصول الفقه أن يرشح الكليات ويرجحها على النظر الجزئي الذي جعل الأمة تعيش مبارزة ومنابزة حول كل فرعية





من أخمص قدم الأمة إلى مفرق رأسها في القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والمالية، والعلاقات الدولية للتمازج بين الأمم، والتزاوج بين الثقافات إلى حد التأثير في محيط العبادات والتطاول إلى فضاء المعتقدات. وقد أصبحت الأنظمة الدولية والمواثيق العالمية ونظم المبادلات والمعاملات جزءًا من النظم المحلية، وتسربت إلى الدساتير التي تعتبر الوثائق المؤسسة فيما أطلق عليه اسم العولمة والعالمية، كل ذلك يدعو إلى التجديد في الأصول لتصحيح الفروع حتى تكون سليمة لأنها مبنية على أصول صحيحة، فلا مطمع في الإحاطة بالفرع وتقريره والاطلاع على حقيقته إلا بعد تمهيد الأصل وإتقانه، إذ مثار التخبط في الفروع ينتج عن التخبط في الأصول. كما يقول أبو حامد الغزالي[1].

1 - المنخول، ص3، تحقيق د. محمد هيتو، دار الفكر.




# قيام الفقيه بواجب وقته وأثر ذلك في التجديد

أسامة السيد الأزهري[1]



التجديد في كل عصر معناه إزالة ما علق بهذا الشرع الشريف من مفاهيمَ مغلوطةٍ، أو تأويلات منحرفة، أو استدعاءٍ خاطئٍ لآيات القرآن في غير ما قصدت إليه، وإعادة إبراز مكارم الشريعة، وسمو أخلاقها، ورصانة علومها، وترسيخها لأدوات صناعة الحضارة، وإكرام الإنسان، وجمع أسباب الرخاء والأمان والسعادة له في الدنيا والآخرة، عن طريق تفعيل مناهج الاستنباط المنضبطة الرصينة، حتى يرجع جوهر هذا الدين نقياً ساطعاً، يرى الناس فيه الهدى والسكينة والعلوم والمعارف والحضارة، قال الأستاذ الجليل الشيخ محمد أبو زهرة: **(إنما التجديد هو أن يُعاد إلى الدين رونقه، ويُزال عنه ما علق به من أوهام، ويُبين للناس صافياً كجوهره، نقياً كأصله).**

وهذا المعنى لا يتحقّق إلا بتشغيل أدوات الكشف عن مقاصد الشريعة، واستخراج منظومة القيم والآداب، والعلوم والفنون، وصناعة الفروع الفقهية، حتى تلاحق كل مستجد، وتستخرج له تكييفاً شرعياً مؤصلاً، يحقق مقاصد الشرع الشريف، وتشغيل أدوات البرهنة على العقائد ودفع الشُّبه عنها، بحيث نقتدر على إيجاد موضع قدم، لأطروحة أهل الإسلام بين ثقافات العالم، مع الانفتاح على الأطروحات الفلسفية المعاصرة، والإلمام بها، وبآثارها في العلوم

---

1 - من علماء الأزهر الشريف



الاجتماعية والإنسانية والإدارية، مع الفهم العميق والنقد الدقيق لما يحتاج منها إلى نقد، والتحصين من ظلالها وامتداداتها التي تسري منها إلى مناهج البحث، ودوائر العلوم المختلفة، لنمضي في صناعة صحيحة عالمية نتبناها جميعاً، ويمكن تسميتها بـ«تعارف الحضارات»، اقتباساً من قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾، (سورة الحجرات، الآية 13)، في مقابل فلسفة (صِدَام الحضارات) عند «صامويل هانتجتون»، التي هي أساس معرفي للصراع والحروب.

وقد انشغلت الفترة الماضية بمطالعة واسعة في الكتب التي أُلفت في المجددين، ومناهجهم، وكيفية تفاعلهم مع مشكلات عصرهم، ومستحدثات زمانهم، ككتاب (التنبئة، بمن يبعثه الله على رأس المائة)، للحافظ جلال الدين السيوطي، ومنظومة (تحفة المهتدين، بأسماء المجددين) له أيضاً، وكتاب (بغية المقتدين، ومنحة المجدين، على تحفة المهتدين)، للعلامة محمد بن محمد المراغي الجرجاوي، وكتاب (المجددون في الإسلام) للشيخ أمين الخولي، وكتاب (المجددون في الإسلام) للشيخ عبد المتعال الصعيدي، وغير ذلك من الكتابات الجزئية المفرّقة في بطون الكتب، من كلام الحافظ ابن كثير، والإمام التاج السبكي، والحافظ ابن حجر، وغيرهم، بل علمت أن الشيخ محمد إبراهيم أبا المزايا الكتاني المتوفّى قبل نحو عشرين سنة، له كتاب في (طبقات المجتهدين)، عكف على تأليفه وجمع مادته خمسين سنة، حتى جمع فيه نحو الأخبار

**التجديد** في كل عصر معناه إزالة ما علق بهذا الشرع الشريف من مفاهيمَ مغلوطة، أو تأويلات منحرفة، أو استدعاءٍ خاطئ لآيات القرآن في غير ما قُصدت إليه، وإعادة إبراز مكارم الشريعة





والسير خمسة آلاف مجتهد، عبر طبقات الأمة، مما يدل على أن هذا الشأن لم ينقطع، ولم يُغلق بابه في أي زمن، ولا جيل.

وانشغلت أيضاً بمطالعة التاريخ الحديث، للمدارس العلمية الكبرى، وعلى رأسها الأزهر الشريف، وطالعت كمّاً هائلاً من الكتب المؤلفة في تاريخه، وتاريخ رجاله وشيوخه، ومناهجه، ومقرراته الدراسية، مع كتاب (نقد العلم والعلماء) لشيخ الأزهر الأحمدي الظواهري، وكتاب (أليس الصبح بقريب) للعلامة الطاهر بن عاشور، في نقد حركة التعليم في جامع الزيتونة في تونس، وكتاب: (موسوعة القرويين) للدبلوماسي الكبير السفير عبد الهادي التازي في تاريخ العلوم ومناهجها في جامع القرويين بفاس، مع ما تيسر لي الاطلاع عليه من أحوال المدارس العلمية في حضرموت، وفى الشام، وفى الهند، وفى الملايو، وفى الغرب الأفريقي، أو الشرق الأفريقي.

بل زُرت بالفعل كثيراً من تلك البلدان، فتيسر لي أن أرصد عن قُرب أحوال الحركة العلمية لعلوم الشريعة في بقاع العالم الإسلامي، وكان هذا الجهد المبذول عملا تحضيريا، أستجمع من خلاله الأدوات، وقاعدة البيانات، التي تساعدنا على البصر بالطريق، وسط هذه الفوضى المعرفية المفاهيمية، التي تغرق الدنيا من حولنا، فحاولتُ التعرّف على مناهج المجتهدين والمجددين، وسعيتُ إلى معرفة مراحل الصعود والهبوط، والنشاط والتراجع، في أداء المدارس العلمية الكبرى في الإسلام، حتى نرى عن قُرب كيف تولدت التيارات المتطرّفة، وكيف نشأ هذا التعقيد الديني، الذى حوّل المسار إلى ما نراه من هذه الصورة الضبابية الدموية لدين الله تعالى في نظر العالم من حولنا.

وكل هذه المراحل من العمل المعرفي الشاق، هي خطوة سابقة على التوصيل والترويج والتوظيف والتداول الإعلامي، الذى تسرى من خلاله ثمرات هذا العمل التجديدي إلى الإعلام والخطباء والدعاة، فضلاً عن الترجمة إلى عدد من اللغات




الأجنبية، مع التواصل وفتح أبواب النقاش مع مثقفي العالم وكتّابه، فضلاً عن الصالونات الثقافية مع الكتاب والمثقفين، مما يمضي بنا نحو تخفيف الاحتقان، وصناعة الخطاب الديني الذى ينزل على القلوب رحمة وسكينة وبصيرة، ويرفع الهمة، ويدفع الإنسان إلى السير إلى الله على بصيرة، وإلى محبة العمران، وإكرام الإنسان.



**لابد** للفقه من أن يكون سابقًا للواقع – بكل نوازله وإشكالاته وأسئلته – بخطوة، أو موازيا ومواكبا له على أقل تقدير، حتى يستطيع الفقيه أن يفهم الواقع ويستوعبه ويحلله ويقننه



ولتحويل ذلك إلى إجراءات تتعلق بالفقه وعلم الكلام وعلوم التزكية؛ إذ لابد للفقه من أن يكون سابقًا للواقع -بكل نوازله وإشكالاته وأسئلته- بخطوة، أو موازيا ومواكبا له على أقل تقدير، حتى يستطيع الفقيه أن يفهم الواقع ويستوعبه ويحلله ويقننه، ثم يترقى إلى إجراء صنعته الفقهية الاجتهادية البحتة، من استنباط حكم الشرع فيه، حتى تظل الصناعة الفقهية قادرة على استخراج حكم الشرع الشريف في مختلف الفروع والنوازل فور حدوثها، فيتحقق أمام بصر الناس أن هذا الشرع كافل بتحقيق الإجابة على سؤالاتهم وعقودهم ونظم معيشتهم، وغير ذلك.

فإن تباطأ الفقه عن الواقع خطوة تخلف عنه، وجرى الواقع سريعا، يتطور ويتعقد ويتراكم، ثم لا يستطيع الفقيه بعد ذلك أن يهضمه، فيحصل من وراء ذلك ضرر عظيم.

وقل مثل ذلك في علم الكلام، حيث يجب أن يكون سابقا بخطوة للواقع، بكل فلسفاته ومقولاته وأطروحاته الفكرية، وإشكالاته وأسئلته، أو موازيا له على أقل تقدير، حتى يتمكن من تحديد مقولات التيارات المختلفة، ويدرك ما ترمي إليه من النظريات والأفكار الكلية، ثم يشتبك مع ذلك، معملا آلته الكلامية




النقدية الدقيقة، لصون عقائد الدين من كل ما يطرأ عليها من غبار التشكيك، فإذا بصنعة المتكلم تلاحق ما يتولد كل يوم من فلسفات وأفكار، وتقدم البراهين الدقيقة لتشييد عقائد أهل الإسلام، والأجوبة البرهانية المحكمة على ما يرد من إشكالات.

فإن تأخرت صنعة المتكلم خطوة عن الواقع تراكمت الأفكار والمقولات، حتى يصعب بعد ذلك حصرها ومناقشتها، فينفرط الأمر، ويحصل ضرر عظيم.

وقل مثل ذلك في علوم التزكية والأخلاق والتصوف، الباحث في أعماق النفس البشرية، وما يطرأ عليها من المعاني والأحوال، وما يطرقها من العلل العميقة، التي تتراوح ما بين القنوط واليأس والإحباط، أو الكبر والعجب والتملك والتسلط والعدوان، أو النهم والشره والاستهلاكية المغرقة، فينبغي لعلوم التزكية عندنا أن تسبق الواقع بخطوة، أو تواكبه خطوة بخطوة، حتى تبارز نفائس معادن الأخلاق الظاهرة والباطنة، المقتبسة من مواريث النبوة وينابيعها، فإن تباطأت وتأخرت عنه تراكمت العلل النفسية الكبرى والصغرى، ثم ينفرط الأمر.

والتجديد في حقيقته هو انتظام العمل في المحاور الثلاثة المذكورة، بحيث يتمكن علماء الإسلام من تمحيص الوقائع والأفكار والنوازل، وتوزيع ذلك على الفقهاء والمتكلمين وأطباء القلوب، السابقين للواقع بخطوة، القادرين على فهمه وإدراكه، القائمين على استخراج قبس من حكمة الشريعة لكل نازلة، فتكون صناعة التجديد بذلك قائمة على قدم وساق.



**ينبغي** لعلوم التزكية عندنا أن تسبق الواقع بخطوة، أو تواكبه خطوة بخطوة، حتى تبارز نفائس معادن الأخلاق الظاهرة والباطنة، المقتبسة من مواريث النبوة وينابيعها



وسوف أقصر الكلام هنا على صنعة الفقيه، وكيفية قيامه بواجب وقته، وأشير إلى ما ينبغي



عليه الإلمام به من العلوم والأدوات، ليتمكن من فهم واقعه، والتعمق في إدراكه عوالمه ومجالاته وتقاطعاته.

وقد اشتهر عند أهل العلم التفرقة بين وظيفة الفقيه، ووظيفة المفتي، ووظيفة القاضي، وقد فرق الإمام السبكي - رحمه الله - بين هذه الاختصاصات الثلاثة بفارق دقيق جدا، وهو أن نظر الفقيه كليٌّ، بأن ينظر في الحكم من حيث هو، ولا يعنيه النظر في اختلاف أحوال تطبيق الحكم باختلاف أحوال المكلفين، فلا اشتغال له بالجزئيات الناشئة من تنوع أحوال الخلق، وظروف معيشتهم، وما يطرأ في حق كل واحد منهم من أعذار أو عوارض، تجعل الحكم في حقه مختلفًا، وإنما يباشر النظر في تلك الجزئيات من يقوم بواجب الإفتاء، فهو الذي يشرف على أحوال الناس، ويعرف أحوال المجتمع، ويلم بأنماط معيشته، ومكونات ثقافته، ويعرف الشؤون المعيشية والاقتصادية التي تكوِّنُ المجتمع، ويعرف ما يموج فيه من تيارات فكرية، ويعرف الأحوال السياسية العامة، ويباحث المستفتي، ويحقق معه، فهو يحتاج إلى أدوات وعلوم ومعارف لا يحتاج إليها الفقيه؛ قيامًا بواجبه في النظر في الجزئيات، ثم إن القاضي يبحث في أمر هو أخص من نظر المفتي؛ إذ يتعرض للأدلة والوثائق، والموانع، ويفصل في الخصومات بحكمٍ مُلْزِمٍ.

وإليك نص الإمام التقي السبكي - رحمه الله تعالى - ، قال في فتاويه: **(العلماء الكاملون المبرزون يجيئون من الفقه على ثلاث مراتب:**

**أحدها: معرفة الفقه في نفسه، وهو أمر كلي؛ لأن صاحبه ينظر في أمور كلية، وأحكامها، كما هو دأب المصنفين والمعلمين والمتعلمين، وهذه المرتبة هي الأصل.**

**الثانية: مرتبة المفتي، وهي النظر في صورة جزئية، وتنزيل ما تقرر في المرتبة الأولى عليها، فعلى المفتي أن يعتبر ما يسأل عنه، وأحوال تلك الواقعة، ويكون**



**جوابه عليها بأن يخبر: أن حكم الله في هذه الواقعة كذا.**

**بخلاف الفقيه المطلق المصنف المعلم، لا يقول في هذه الواقعة، بل: في الواقعة الفلانية، وقد يكون بينها وبين هذه الواقعة فرق، ولهذا تجد كثيرا من الفقهاء لا يعرفون أن يفتوا.**

**وأن خاصية المفتي تنزيل الفقه الكلي على الموضع الجزئي، وذلك يحتاج إلى تبصر زائد على حفظ الفقه وأدلته، ولهذا تجد في فتاوى بعض المتقدمين ما ينبغي التوقف في التمسك به في الفقه، وليس لقصور ذلك المفتي، معاذ الله، بل لأنه قد يكون في الواقعة التي سئل عنها ما يقتضي ذلك الجواب الخاص، فلا يطرد في جميع صورها.**

**وهذا قد يأتي في بعض المسائل، ووجدناه بالامتحان والتجربة في بعضها، ليس بالكثير، والكثير أنه مما يتمسك به، فلينتبه لذلك، فإنه قد تدعو الحاجة إليه في بعض المواضع، فلا نلحق تلك الفتوى بالمذهب إلا بعد هذا التبصر.**

**الثالثة مرتبة القاضي: وهي أخص من رتبة المفتي؛ لأنه ينظر فيما ينظر فيه المفتي من الأمور الجزئية، وزيادة ثبوت أسبابها، ونفي معارضتها، وما أشبه ذلك.**

**وتظهر للقاضي أمور لا تظهر للمفتي، فنظر القاضي أوسع من نظر المفتي، ونظر المفتي أوسع من نظر الفقيه)**[1]

**قلت:** فالذي يمزج الحكم الشرعي بالجزئيات هو المفتي، والجزئيات هي المعارف والعلوم الكاشفة عن أحوال المكلفين، والتي يستعين بها المفتي في نحت الأحكام الفقهية المطلقة، لتتلائم مع أحوال كل مكلف، فهو مضطر إلى معرفة تلك الجزئيات، وهذا الذي عبر عنه السبكي بقوله: **(وأن خاصية المفتي تنزيل الفقه**

1. فتاوى السبكي /2 /122 /، ط: دار الفكر، بيروت.



**الكلي على الموضع الجزئي، وذلك يحتاج إلى تبصرزائد على حفظ الفقه وأدلته).**

وإذا ارتبط الفقه في بعض مراحله بالجزئيات، وتوقف الوصول إلى الحكم على معرفتها، فقد ارتبط الفقه بالفكر من أوسع أبوابه، والذي يعبر عنه السبكي بـ(**التبصر الزائد**) هو الذي يمكن أن نسميه في عصرنا بالعلوم الإنسانية، والعلوم السياسية، والعلوم الإدارية، والمناهج الفكرية والفلسفية التي تصنع الواقع، مع معرفة سمات العصر.



**الذي** يمزج الحكم الشرعي بالجزئيات هو المفتي، والجزئيات هي المعارف والعلوم الكاشفة عن أحوال المكلفين، والتي يستعين بها المفتي في نحت الأحكام الفقهية المطلقة، لتتلائم مع أحوال كل مكلف



والحاصل أن هذا الفقيه يحتاج إلى الفكر، وإلى موارد معرفية كثيرة، والتبصر الزائد الذي أشار إليه التقي السبكي يجمل ذلك، وتفصيله هو معرفة الواقع عموما، وواقع صاحب الفتوى خصوصا، وعادات المجتمع وشؤونه السائرة، ومهارات تنزيل أحكام الفقه على تلك الجزئيات، حتى يجتمع له فهم الشرع وأحكامه، وفهم والواقع وأحواله.

قال ابن القيم في: (إعلام الموقعين): **(لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:**

**أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط حكم حقيقة ما وقع، بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما.**

**والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا)**[1].

1. إعلام الموقعين عن رب العالمين/ 1/ 87/، ط: دار الجيل، بيروت، 1973م، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.



فهذا الفقيه الذي يعرف كيف يعيد صناعة المسألة الفقهية، ويعرف جهات التغير التي تتغير بإزائها الأحكام الشرعية، فيعرف اختلاف الأزمان، واختلاف الأمكنة، واختلاف الأحوال، واختلاف الأشخاص، فهو باحث عن المحلِّ الذي تتنزل عليه الأحكام الشرعية، ويدقق فيه، فإن ذهب المحل أو تغير، تغير الحكم الشرعي في المسألة تبعًا له، وأما الفقيه الأول فهو يعرف الحكم الشرعي في ذاته بغض النظر عن محله.

وقد ألف في ذلك الإمام المجتهد الشهاب القرافي كتابًا مهمًا اسمه: (الإحكام، في تمييز الفتاوى من الأحكام)، وألفت الأستاذة سها بكداش كتابا اسمه: (شرح قاعدة: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان)، وألف الدكتور إسماعيل كوكسال كتابه: (تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية)، وفي الكتب المذكورة وغيرها مما هو في الباب، تحريرات مطولة لضوابط تغير الفتوى تبعا لجهات التغير، وشرح قاعدة: (لا ينكر اختلاف الأحكام باختلاف الزمان والمكان).

ولسماحة العلامة الجليل الشيخ علي جمعة كلام مهم حول قضية عوامل تغير الفتوى، قال في كتاب: (صناعة الإفتاء): (تختلف الفتوى باختلاف الجهات الأربعة: الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، لأنه لا ينكر تغير الأحكام بتغير هذه الجهات، والمراد بالأحكام هنا: الأحكام المبنية على الأعراف والعادات، والأحكام الاجتهادية، التي استنبطت بدليل القياس، أو المصالح المرسلة، أو الاستحسان، أو غيرها من الأدلة الفرعية.

وإنما نسب التغيير لتغير الزمان في كلام بعض أهل العلم، لأن الزمان هو الوعاء الذي تجري فيه الأحداث والأفعال والأحوال، وهو الذي تتغير فيه العوائد والأعراف، فنسبة تغير الفتوى لتغير الزمان من هذا الباب، وإلا لو ظل العرف كما هو عدة قرون لم يكن أحد مستطيعا أن يغير الفتوى.

أما الأحكام التي لا تبنى على الأعراف والعوائد، والأحكام الأساسية النصية




بالأمر أو النهي، فإنها لا تتغير بتغير الأزمان، ولا بتغير الأماكن، ولا بتغير الناس، كوجوب الصلاة والصيام والزكاة والجهاد والأمانة والصدق، وإباحة البيع والشراء، والرهن والإجارة، ووجوب الميراث، وبيان أنصبته، وغيرها من الأحكام المأمور بها.

ومثل: حرمة الزنا، وشرب الخمر، وحرمة القمار، والكذب، وشهادة الزور والخيانة، وتحريم الفرار من المعركة، وتعاطي الكهانة، وادعاء معرفة الغيب، وغيرها من الأحكام المنهي عنها.

قال ابن عابدين: **«اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح اللفظ، وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث، لقال فلان بخلاف ما قاله أولا، ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد: إنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا، للزم عنه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام، وأحسن إحكام»**[1].



**إنما** نسب التغيير لتغير الزمان في كلام بعض أهل العلم، لأن الزمان هو الوعاء الذي تجري فيه الأحداث والأفعال والأحوال، وهو الذي تتغير فيه العوائد والأعراف



**قلت:** وحيث قد وجب على الفقيه الإحاطة بشؤون الناس، ومعرفة أحوال زمانه، ومتابعة الفكر، ورصده، فقد وجب أن يكون مقتدرا على التجريد، والتجريد من أخص أوصاف الفقيه، حيث يقتدر ذهنه على الخوض في الشأن العام،

1. صناعة الإفتاء /ص65 / ط: دار نهضة مصر، القاهرة.




وتحصيل المعارف والعلوم، ومعرفة خصائص شؤون الخلق، فلا يتوقف ذهنه عند خصوصية كل مسألة أو قضية، بل يسقط المشخصات، وينتزع منها المبدأ المجرد، الذي يستطيع إلحاقه بالنصوص، وإلا فكم من مخالطٍ للناس، عارفٍ بشئونهم، ثم هو لا يترقى في معرفته عن حفظ أعيان الحوادث والوقائع.



**حيث** قد وجب على الفقيه الإحاطة بشؤون الناس، ومعرفة أحوال زمانه، ومتابعة الفكر، ورصده، فقد وجب أن يكون مقتدرا على التجريد، والتجريد من أخص أوصاف الفقيه



فإذا تمكن من التجريد اقتدر على القياس والإلحاق، واقتدر على تقدير المصالح والمفاسد، والاهتداء إلى مقاصد الشرع جملة وتفصيلا، وتحقيق المناط وتخريجه وتنقيحه.

قال الإمام التاج السبكي رحمه الله: (**قد اعتبرت مجامع الأفهام في الاستنباط، فألفيت أنواعها منحصرة في ثلاثة:**

**النوع الأول وهو أنزلها: من إذا ذكرت له المسألة انتقل ذهنه إلى نظيرها، فإن كان حافظا، وهي مسطورة، اكتسب باستحضار النقل فيها كيفية أخرى، وقوى متجددة، تولدت من اجتماع النظرين لم تكن من قبل، وهذا عمدة باب الأشباه والنظائر؛ فإن الفقيه الفطن الذاكر، إذا سمع القاعدة وفروعها انفتح ذهنه لنظائرها، ووصل بالقاعدة لما لو لم يكن منقولا لكانت قواه تفي به.**

**النوع الثاني: وهو أرفعها مقدارا، من له فكرة مضيئة، يستخرج القواعد من الشريعة، ويضم إليها الفروع المتبددة، ويحصل من جزئيات الفروع ضابطا ينتهي إليه بالفكرة المستقيمة، محيطا بمقاصد الشارع، فما ارتد إليه كان المقبول عنده، وما صد عنه كان المردود.**

**النوع الثالث: منزلة بين المنزلتين، وهو أن يعمد إلى آية، أو حديث، أو نص**



**من نصوص إمامه في مسألة، فيستنبط من ذلك بمقدار ما آتاه الله من الفهم ما شاء الله من الفروع.**

**وأستاذ الأستاذين في هذا النوع، وسيد المتأخرين، شيخ الإسلام، تقي الدين ابن دقيق العيد؛ فإنه فتح من الأحاديث استنباطا، مالم يتهيأ لغيره، واستخرج بقريحته الوقادة عددا كثيرا من الأحكام استنبطها من الأحاديث**[1].

ولا شك أيضا في أن هذا المنحى من البحث والتأمل والنظر مهم، في محاولة التعرف على المكونات التي لا بد منها لصناعة الفقيه المعاصر، الذي يستطيع أن يقوم بواجب وقته وزمانه.

**وأما عن الفهم الثاني:** فإنه لابد للفقيه حتى يقوم بواجب وقته، ويقتدر على تنزيل الأحكام الشرعية على مجالاتها، ويسعف الناس والمكلفين بالحكم الشرعي الدقيق في كل نوازلهم وحوادثهم، لا بد له من الإلمام بأنماط من المعارف والثقافات، تعينه على إحكام تصوره للوقائع محل السؤال، وقد قال ابن الجوزي - رحمه الله تعالى - في: (صيد الخاطر): **(للفقيه أن يطالع من كل فنٍّ طرفا، من تاريخ، وحديث، ولغة، وغير ذلك؛ فإن الفقه يحتاج إلى جميع العلوم، ليأخذ من كل شيء منها مُهِمًّا)**[2]، **وقال أيضا: (على أنه ينبغي للفقيه ألا يكون أجنبيا عن باقي العلوم، فإنه لا يكون فقيها، بل يأخذ من كل علم بحظ، ثم يتوفر على الفقه)**[3].

وكلامه رحمه الله في غاية الدقة، وقد أكده وقال بنحوه الإمام المجتهد الشهاب أبو العباس القرافي - رحمه الله تعالى -، قال في: (الفروق): **(وكم يخفى على الفقيه والحاكم الحقُّ في المسائل الكثيرة، بسبب الجهل بالحساب والطب والهندسة،**

---

1. نقله عنه الحافظ السيوطي في: الرد على من أخلد إلى الأرض /ص168 /، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 1403هـ، تحقيق فضيلة الشيخ: خليل الميس.
2. صيد الخاطر /ص451 /، ط3: دار القلم، بيروت، سنة 1433هـ-2012م، تحقيق حسن السماحي سويدان.
3. صيد الخاطر /ص177 /.




**فينبغي لذوي الهمم العلية أن لا يتركوا الاطلاع على العلوم ما أمكنهم)** [1].

وسيأتي من كلام المجتهدين والأساطين ما يزيده تفصيلا وبيانا، وهذه لمحاتٌ من ذلك، داخل المذهب الشافعي خصوصًا:

**1-** فأول من تكلم عن أهمية ذلك هو إمام المذهب، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله تعالى، وقد كان في تصور الإمام الشافعي أن الفقيه لا يكتمل تصوره لاتساع الشرع الشريف لأحوال المكلفين، إلا بالتبحر في معرفة أحوال الخلق، وأيام الناس، وشؤون الأمم، وما يجري بين الخلق في أسواقهم ومجتمعاتهم من صنوف العقود والمعاملات، وأنماط المعيشة، وغير ذلك.

وكان - رحمه الله - يرشد إلى أن شأن الفقيه لا يقف عند تصور الأحكام الشرعية وقواعدها وأصولها، حتى يتجاوز ذلك إلى البصر الواسع، والمعرفة العميقة بالمحالِّ التي تتنزل عليها الأوصاف والأحكام الشرعية، بكل ما يندرج في ذلك من أحوال الناس ونوازلهم، واختلاف أمزجة الخلق، وأحوال البشر، وما يدور بينهم من معارف وعلوم، ونظم للإدارة، وتحركات الأسواق، واختلاف صور العقود والمعاملات، فإن هذه المعارف هي التي تفتح للفقيه أبواب الفكر والنظر، وهي التي تفرز له المداخل البحثية التي تُوقِفُه على ما يحتاج إليه الناس، أو ما يدور بينهم، أو يكتنف شؤون معاشهم، مما يجب على الفقيه أن يلاحقه، ويستوعبه، ويعرف الأسباب التي تحركه، ويعرف آثار ذلك على واقع الناس، ثم يمزج كل ذلك بالنظر الشرعي المحرر، والمعرفة التامة بالأحكام الشرعية، فينتج من ذلك أن يقتدر الفقيه على استخراج الأحكام الشرعية.



**كان** في تصور الإمام الشافعي أن الفقيه لا يكتمل تصوره لاتساع الشرع الشريف لأحوال المكلفين، إلا بالتبحر في معرفة أحوال الخلق



1. الفروق /4/ 1123/، ط: دار السلام، القاهرة، سنة 1421هـ- 2001م.



وتنزيلها على الوقائع والأفكار والحوادث والنوازل، فيسعف الناس بالحكم الشرعي في كل واقعة، ويقوم بواجب وقته.

وإليك كلامَ الشافعي في ذلك: قال يونس بن عبد الأعلى: **(كان الشافعيُّ إذا أخذ في أيام الناس تقول هذه صناعته)**، وقال أحمد بن محمد ابن بنت الشافعي: ثنا أبي قال: (**أقام الشافعي على العربية وأيام الناس عشرين سنة، وقال: ما أردت بهذا إلا الاستعانة على الفقه**)[1].

**قلت:** فهذان الخبران مما يجب التوقف عندهما، والتأمل فيهما بإمعان، لأن الشافعي - رحمه الله - ينقل خلاصة تجربته العملية في استكمال أدوات الفقيه، وينقل لنا رؤيته الخاصة بطَوْرٍ خفيٍّ من أطوار صناعة الفقيه وتكوينه، يَغْفُلُ عنه أكثرُ الناس، في سياق انشغالهم بالكشف عن المؤهلات العلمية الشرعية، التي يجب على الفقيه أن يلم بها ويتقنها.

بل ويذكر لنا الشافعي أنه أقام في تحصيل ذلك عشرين سنة، قضاها مكبًّا على العربية وأيام الناس، وهو يدرك أن هذه المعارف من المداخل التي لا بد منها لمن أراد الفقه على وجهه.

قال الحافظ أبو شامة المقدسي في: (الروضتين، في أخبار الدولتين): **(فإنه بعد أن صرفت جل عمري، ومعظم فكري، في اقتباس الفوائد الشرعية، واقتناص الفرائد الأدبية، عنَّ لي أن أصرف إلى علم التاريخ بعضَهْ، فأحوز بذلك سنةَ العلمِ وفَرْضَهْ، اقتداء بسيرة من مضى، من كل عالم مرتضى، فقلَّ إمامٌ من الأئمة، إلا ويحكى عنه من أخبار من سلف فوائد جمة، منهم إمامنا أبو عبد الله الشافعي رضي الله عنه، قال مصعب الزبيري: «ما رأيت أحدا**

1. نقله الحافظ ابن عساكر في تاريخ دمشق /51 /298/، ط: دار الفكر، بيروت، سنة 1995م، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، والحافظ المجتهد أبو شامة المقدسي في كتاب: الروضتين، في أخبار الدولتين /1 /22/، والحافظ الذهبي في: تاريخ الإسلام /14 /340/، وفي سير أعلام النبلاء /10/ /75/، والحافظ السيوطي في: نظم العقيان /ص2/، حرره الدكتور فيليب حتى.



**أعلم بأيام الناس من الشافعي»، ويروى عنه أنه قام على تعلم أيام الناس والأدب عشرين سنة، وقال: «ما أردت بذلك إلا الاستعانة على الفقه».**

**قلت:** وذلك عظيم الفائدة، جليل العائدة، وفي كتاب الله تعالى وسنة رسوله - ﷺ - من أخبار الأمم السالفة، وأنباء القرون الخالفة، ما فيه عبر لذوي البصائر، واستعداد ليوم تبلى السرائر، قال الله عز وجل - وهو أصدق القائلين-: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۚ وَجَآءَكَ فِى هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّنَ ٱلْأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ ۝ حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ ۖ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ﴾.

وحدَّث النبي - ﷺ - بحديث أم زرع وغيره، مما جرى في الجاهلية، والأيام الإسرائيلية، وحكى عجائب ما رآه ليلة أسري به وعرج، وقال: «**حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج**»، وفي صحيح مسلم عن سماك بن حرب قال: **قلت لجابر بن سمرة: أكنت تجالس رسول الله -ﷺ-؟ قال: نعم، كثيرا، كان لا يقوم من مصلاه الذي صلى فيه الصبح أو الغداة حتى تطلع الشمس، فإذا طلعت قام، وكانوا يتحدثون فيأخذون في أمر الجاهلية فيضحكون ويبتسم ﷺ».**

وفي سنن أبي داود عن عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما - قال: **كان نبي الله - ﷺ - يحدثنا عن بني إسرائيل حتى يصبح، ما يقوم إلا إلى عظم صلاة.**

**قلت:** ولم يزل الصحابة والتابعون فمن بعدهم يتفاوضون في حديث من مضى، ويتذاكرون ما سبقهم من الأخبار وانقضى، و يستنشدون الأشعار، و يتطلبون الآثار والأخبار، وذلك بين من أفعالهم لمن اطلع على أحوالهم، وهم السادة القدوة، فلنا بهم أسوة، فاعتنيتُ بذلك وتصفحته، وبحثت عنه مدة وتطلبته، فوقفت - والحمد لله - على جملة كبيرة من أحوال المتقدمين والمتأخرين، من: الأنبياء، والمرسلين، والصحابة، والتابعين، والخلفاء، والسلاطين، والفقهاء، والمحدثين، والأولياء، والصالحين، والشعراء، والنحويين، وأصناف الخلق



الباقين، ورأيت أن المطلع على أخبار المتقدمين كأنه قد عاصرهم أجمعين، وأنه عندما يفكر في أحوالهم أو يذكرهم، كأنه مشاهدهم ومحاضرهم، فهو قائم له مقام طول الحياة، و إن كان متعجل الوفاة)[1].



**لم** يزل الصحابة والتابعون فمن بعدهم يتفاوضون في حديث من مضى، ويتذاكرون ما سبقهم من الأخبار وانقضى، و يستنشدون الأشعار، و يتطلبون الآثار والأخبار، وذلك بين من أفعالهم لمن اطلع على أحوالهم



وقال العلامة أحمد بن خالد الناصري في: (الاستقصا): **(معنى كلام الشافعي هذا: أن علم التاريخ لما كان مُطْلِعًا على أحوال الأمم والأجيال، ومفصحا عن عوائد الملوك والأقيال، ومبينا من أعراف الناس، وأزيائهم، ونحلهم، وأديانهم، ما فيه عبرة لمن اعتبر، وحكمة بالغة لمن تدبر وافتكر، كان معينا على الفقه ولا بد، وذلك أن جُلَّ الأحكام الشرعية مبنيٌّ على العرف، وما كان مبنيًّا على العرف لا بد أن يطرد باطراده وينعكس بانعكاسه، ولهذا ترى فتاوي الفقهاء تختلف باختلاف الأعصار والأقطار، بل والأشخاص والأحوال، وهذا السبب بعينه هو السر في اختلاف شرائع الرسل عليهم الصلاة والسلام وتباينها، حتى جاء موسى بشرع، وعيسى بآخر، ومحمد ﷺ بسوى ذلك، صلى الله على جميعهم وسلم)**[2].

وقد رأيت كلمة دقيقة جدا للإمام التاج السبكي رحمه الله، فيها إشارة إلى اشتمال بعض كتب التواريخ على فائدة عظمى للفقيه، مما يؤكد المنحى الذي نسعى إلى تقريره هنا، فقد قال في: (طبقات الشافعية الكبرى) في ترجمة الإمام

1. كتاب الروضتين، في أخبار الدولتين /1 /22 /، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة 1418هـ - 1997م، تحقيق: إبراهيم الزيبق.
2. الاستقصا، لأخبار ودول المغرب الأقصى /1 /60 /، ط: دار الكتاب، الدار البيضاء، سنة 1418هـ- 1997م، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري.



أبي عبد الله الحاكم: (صاحب التصانيف في علوم الحديث، منها: «تاريخ نيسابور»، وهو عندي أعود التواريخ على الفقهاء بفائدة، ومن نظره عرف تفنن الرجل في العلوم جميعها)[1].



**فتاوي** الفقهاء تختلف باختلاف الأعصار والأقطار، بل والأشخاص والأحوال، وهذا السبب بعينه هو السر في اختلاف شرائع الرسل عليهم الصلاة والسلام



**قلت:** وكأن الشافعي - رحمه الله تعالى - كان يُقَدِّرُ أن كثيرًا من المشتغلين بالعلم الشرعي سينكرون ارتباط الفقه بأيام الناس، وسيرون أن التشاغل بالأشعار والآداب، والأحداث، مضيعة للوقت، وأن البحث والتفتيش عن أيام الناس شأنٌ لا علاقة له بالفقه أصلا، نعم كان الشافعي يدرك أن كثيرًا من القائمين بالعلوم الشرعية لا يتحملون هذا المنحى من النظر والدراسة، وهم يظنون أن العلم إنما هو بالانكباب على الكتب لتحصيل العلوم، وإحكام القواعد، وحفظ المسائل، والنظر في الأدلة فقط، بينما هو يرى بُعْدًا آخر من المعرفة، هو الذي تتم به ثمرة ذلك كله، ويتحول به الفقيه من حافظ للفروع والأحكام، إلى الاشتغال بإيصال الهداية للخلائق، وإسعافهم، ومعرفة وجوه احتياجهم، مما يزيده اطلاعًا على التفصيل العميق لكيفية استيعاب الشريعة لأحوال المكلفين، في مختلف وجوه نشاطهم البشري، مهما اختلفت طبائعهم وأنماط معيشتهم، ولكي لا يكون هناك صدام بين من يدرك ذلك وبين من لا يدركه، فقد كان الشافعي يخفي اشتغاله بتلك المعارف، فقال مصعب بن عبد الله الزبيري: **(قرأ عليَّ الشافعي أشعار هذيل حفظًا، ثم قال لي: لا تخبر بهذا أهل الحديث؛ فإنهم لا يحتملون هذا)**[2].

1. طبقات الشافعية الكبرى /4 /155/، ط2: دار هجر، مصر، سنة 1413هـ، تحقيق: الدكتور محمود محمد الطناحي، والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو.
2. تاريخ دمشق /51 /298/، ط: دار الفكر، بيروت، سنة 1995م، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري.



ولقد طال تعجبي من هذه اللمحة، وقدرتُ أنها مهمةٌ لعدد من المعاصرين، لا يدركون أهمية نظر الفقيه في العلوم الاجتماعية والإنسانية والإدارية، تلك العلوم التي كانت تسمى في أيام الشافعي رحمه الله تعالى بـ(أيام الناس) كما سبق، وهذا المعنى من العلوم والمعارف هو المعروف اليوم باسم: (علم اجتماع المعرفة).

2- بل وُجِد هذا المعنى الجليل قبل استقرار المذاهب الفقهية المعروفة بزمن، فبرز في كلام عدد من الأئمة الأقدمين انتفاعهم في العلم بالواقع الاجتماعي، وأنماط معيشة البشر، وأنهم كانوا يرون وقائع الحياة، فتنفتح لهم بها أبواب من العلم كانت مغلقة، وممن أشار إلى هذا المعنى الإمام الكبير، والتابعي الجليل: عكرمة، تلميذ ابن عباس ﵁، فقد كان يقول: (**إني لأخرج إلى السوق، فأسمع الكلمة يتكلم بها الرجل، فيُفتح لي بها في العلم خمسون بابًا**)[1]، فهو يذكر هنا أنه كان يخْبُرُ الخلقَ، ويدخل السوق، ويعايش الناس، وليس في السوق سوى البيع والشراء، وأنواع المعاملات المالية، وصور العقود، وما يطرأ على منظومة أخلاق المجتمع من صور التحايل وصنوف التعامل، فيحصل له اطلاعٌ على الصور المستحدثة بين الناس في التعامل، فيتحرك عقله في التكييف الشرعي لها، فتنفتح أبوابٌ من العلم نفيسة، وتُستخرج بإزاء وقائع حياة البشر حِكَمٌ وآداب، وتلوحُ معانٍ جليلة في نصوص الوحي، بقدر ما يفرزه المجتمع من شؤون وأحداث، وتتضح إشارات القرآن إلى مواضع الفصل بين الناس في المنازعات، وكيفية تقنين القرآن لما يغلق مداخل الجهالة والغبن والغرر.

فهذا نموذجٌ فقهيٌّ عليٌّ مبكرٌ، نبه صاحبه إلى ارتباط الفكر بالعلم والفقه، وإلى رصد الفقيه لأحوال المجتمع، مما يوجد وسطا فكريا يُمِدُّ الفقيه بمواطن الإشكال التي تحتاج إلى نظره وتحليله.

---

1. رواه ابن سعد في الطبقات الكبرى /2 /385/، وابن عساكر في تاريخ دمشق /41 /92/، .

وكنت قد أقبلت على تتبع أثر ذلك في فقه عكرمة، فوجدت أنه رحمه الله برز في الفتيا، وتصدر لها، وأقر له بذلك الأكابر من أقرانه، فقال الحافظ الذهبي في: (تذكرة الحفاظ): **(لا ريب أن هذا الإمام من بحور العلم)**[1]، إلى أن قال الذهبي: **(قال قرة بن خالد: كان الحسن - يقصد: البصري - إذا قدم عكرمةُ البصرةَ أمسك عن التفسير والفتيا، ما دام عكرمة بالبصرة)**، ومن هذه الكلمة تدرك أثر اطلاع عكرمة رحمه الله على وقائع الناس، وإحاطته بالمعاملات والعقود وأحوال البشر، وكيف أن هذا أثَّر في تكوينه الفقهي، حتى إن أقرانه من طبقة الحسن البصري وغيره كانوا يمسكون عن الفتيا إذا وُجِد هو، مما يدل على أن هذا التكوين الذي انتهجه عكرمة قد رجع على مُدركه الفقهي بالسعة والمعرفة، وهذا من أهم شروط المفتي كما سبق التنبيه عليه في كلامنا هذا.



**تلوحٌ** معانٍ جليلة في نصوص الوحي، بقدر ما يفرزه المجتمع من شؤون وأحداث، وتتضح إشارات القرآن إلى مواضع الفصل بين الناس في المنازعات



ثم إن عكرمة كان يحرص على التواجد في الأماكن التي يحتاج الناس فيها إلى السؤال، فكان يعْبُرُ في الأسواق لإفتاء الناس، فروى عبد الرزاق عن معمر عن أيوب قال: **كنت أريد أن أرحل إلى عكرمة إلى أفق من الآفاق، فإني لفي سوق البصرة إذا رجل على حمار، فقيل لي: عكرمة، قال: واجتمع الناس إليه، قال فقمت إليه، فما قدرت على شيء أسأله عنه، ذهبت مني المسائل، فقمت إلى جنب حماره، فجعل الناس يسألونه وأنا أحفظ)**[2].

---

1. تذكرة الحفاظ /1 /96/، ط: دائرة المعارف العثمانية، الهند، سنة 1958م.
2. تهذيب الكمال /20 /274/، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة 1400هـ - 1980م، تحقيق: بشار عواد معروف.



**قلت**: فلو أن أحدا أراد أن يجمع كتابا في طبقات المفتين لذكر أعيانهم من الصحابة رضي الله عنهم، ثم إن ألمع الناس في الطبقات التالية بعدهم في الفتيا عكرمة رحمه الله.

3 - ألف العلامة الفقيه الحافظ المؤرخ الخطيب البغدادي أحمد بن على بن ثابت الشافعي، المتوفى سنة 463هـ، كتابًا ماتعًا، اسمه: (الفقيه والمتفقه)، درس فيه طريقة تكوين الفقيه، وألم ببحوث ومسائل أصولية، وقد كان الخطيب البغدادي محدثا حافظا، فقيها جليلا، متضلعا من مذهب الإمام الشافعي أصلا وفرعا، حتى لقد أطلق الإمام النوويُّ - وهو من هو - في حقه وحق الإمام البيهقي أوصافا جزلة عالية جدا، قال: (**فهذان إمامان، حافظان، فقيهان، شافعيان، متضلعان من الحديث والفقه والأصول، والخبرة التامة بنصوص الشافعي ومعاني كلامه**)[1].

**قلت**: بل كان الإمام الخطيب - رحمه الله تعالى - نقطة فارقة في تاريخ علوم الحديث، وتمثل مؤلفاته مرتكزا في تلك العلوم، كما كان مؤرخًا مطلعًا على أحوال الأمم، وأيام الناس، عارفًا بمراتب الرجال، ومنابع النبوغ، مطلعا على مجريات الأمور، وقد تجلى ذلك في كتابه: (تاريخ بغداد)، وكأن اشتغاله بتلك العلوم والمعارف صقل نظره الفقهي، وأطلعه على ثقافة عصره، وما يدور فيه من شؤون الاقتصاد، والسياسة، وحركة العلوم وأرباب المذاهب، فذهب إلى أن الفقيه لا يكون فقيها حتى يعرف أحوال زمانه، ويطلع على شؤون الحياة، مدركا لما يحرك المجتمع وما يدور فيه.

فهذا الرصد الذي توصل إليه، أطلعه على الحراك الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي كان حاصلا في عصره، فصقلت تلك المعارف نظره الفقهي،

1. نقله الحافظ السيوطي في تدريب الراوي /1 /200، ط: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، تحقيق: العلامة عبد الوهاب عبد اللطيف، ولم أهتدِ إلى موضع هذه العبارة في تصانيف الإمام النووي، فمن وجدها فليتحفني بها، وله مني جزيل الشكر.




وأتاحت له أن يرى مقدار احتياج الفقيه إلى الإلمام بثقافة عصره ومعارفه، ليكون نظره الفقهي متقنًا، قادرًا على الوصول إلى الحكم الشرعي في النوازل والمستجدات.

وقد برزت هذه المعاني عند الخطيب البغدادي في لمحةٍ نادرةٍ،، لم أرها عند غيره - رحمه الله تعالى؛ إذ قد تفرد قبل ألف سنة تقريبا بأن جعل من أدوات الفقيه: الاطلاع على أمور الدنيا، ومعرفة الجد والهزل، وأمور الناس الجارية بينهم، وكثرة الالتقاء بأرباب النحل والمذاهب، فقال في كتاب: (الفقيه والمتفقه) وهو يصف حال الفقيه الكامل: **(لأن الفقيه يحتاج أن يتعلق بطرف من معرفة كل شيء من أمور الدنيا والآخرة، وإلى معرفة الجد والهزل، والخلاف والضد، والنفع والضر، وأمور الناس الجارية بينهم، والعادات المعروفة منهم، فمن شرط المفتي النظر في جميع ما ذكرناه، ولن يدرك ذلك إلا بملاقاة الرجال، والاجتماع مع أهل النحل، والمقالات المختلفة، ومساءلتهم، وكثرة المذاكرة لهم، وجمع الكتب ودرسها، ودوام مطالعتها)**[1].

فانظر إلى أي مدى يحتاج الفقيه المعاصر إلى الاطلاع على علوم الاجتماع، ودراسة أحوال المجتمع، والقراءة الواسعة، المشفوعة بالتأمل والنظر والمعايشة في التاريخ، وتراجم الأعلام، وأحوال الناس.



**الفقيه** يحتاج أن يتعلق بطرف من معرفة كل شيء من أمور الدنيا والآخرة، وإلى معرفة الجد والهزل، والخلاف والضد، والنفع والضر، وأمور الناس الجارية بينهم



ولو أجريت القلم هنا بشرح هذه العبارة الجليلة للخطيب البغدادي لبسطت بحوثا موسعة تعرب عما تضمره من العلوم والمعارف التي يجب على الفقيه أن يلم بها، ولعل الله أن

1. الفقيه والمتفقه /2/ 333/، ط: دار ابن الجوزي، السعودية، سنة 1421هـ، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي.



يعين على كتابة مستقلة في ذلك، وهو ولي التوفيق.

**وخلاصة القول:** أن قيام الفقيه بواجب وقته، وقيام المتكلم بواجب وقته، وقيام علماء التزكية بواجب وقتهم، هو حقيقة صناعة التجديد.

وأن قيام الفقيه بواجب وقته يفرض عليه بعد التفقه التام والتمرس بالفقه والارتياض به، أن يتبحر في الإلمام بنبذ وبحوث من علوم متعددة، وأن يتمرس بمهارات مختلفة، من هضم ذلك كله، والاقتدار على التجريد والعروج من المشخصات إلى المعاقد والمعاني، والاقتدار على تنزيل الأحكام على الوقائع، فيرى الناس على يده محاسن الشريعة، وتلوح لهم أحكامها وعللها ومقاصدها، فيحصل التجديد، والله أعلم.



## المصادر والمراجع


1. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين ابن القيم ط: دار الجيل، بيروت، 1973م، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

2. الاستقصا، لأخبار ودول المغرب الأقص ى، للعلامة أحمد بن خالد الناصري، ط: دار الكتاب، الدار البيضاء، سنة 1418هـ- 1997م، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري.

3. تاريخ دمشق، لابن عساكر، ط: دار الفكر، بيروت، سنة 1995م، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري.

4. تدريب الراوي، للحافظ السيوطي، ط: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، تحقيق: العلامة عبد الوهاب عبد اللطيف.

5. تذكرة الحفاظ، للحافظ شمس الدين الذهبي، ط: دائرة المعارف العثمانية، الهند، سنة 1958م.

6. تهذيب الكمال للحافظ الجمال المزي، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة 1400هـ- 1980م، تحقيق: بشار عواد معروف.

7. الرد على من أخلد إلى الأرض، للسيوطي ط: دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 1403هـ، تحقيق فضيلة الشيخ: خليل الميس.

8. صناعة الإفتاء، الشيخ علي جمعة، دار نهضة مصر، القاهرة.

9. صيد الخاطر، لابن الجوزي، دار القلم، بيروت، سنة 1433هـ-2012م، تحقيق حسن السماحي سويدان.

10. طبقات الشافعية الكبرى، للإمام شيخ الإسلام التاج السبكي، دار هجر، مصر، سنة 1413هـ، تحقيق: الدكتور محمود محمد الطناحي، والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو.




11. الفروق /4 /1123 /، ط: دار السلام، القاهرة، سنة 1421هـ-2001م.

12. الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ط: دار ابن الجوزي، السعودية، سنة 1421هـ، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي.

13. فتاوى السبكي، للإمام تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، ط: دار المعرفة، بيروت، (د ت).

14. كتاب الروضتين، في أخبار الدولتين، للحافظ أبي شامة المقدسي، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة 1418هـ-1997م، تحقيق: إبراهيم الزيبق.



# إمكانات التجديد بين الرأي والنص

## «تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع» نموذجا

أ.د. سعيد شبار[1]



**توطئة:**

طرحت منذ القديم، ولا تزال تطرح إلى اليوم، كثير من قضايا الفكر والمعرفة وقضايا الدين والتدين، في صور متقابلة ومتناقضة؛ علما أن أصل تلك القضايا التكامل وانفتاح أنساق بعضها على بعض، انسجاما مع المنظور الإسلامي الفسيح الرحب المنفتح على الكون والكائنات، الممتد في الزمان والمكان، المتواصل والمتفاعل مع النظم والخبرات البشرية المختلفة. ومرجع ذلك التقابل عند الفحص والتأمل، نجده في أضرب معينة من الفهم والتأويل لدى بعض الفرق والطوائف أو الأشخاص، جعلها التداول التاريخي وجمود الأتباع عليها تقريرا وتكرارا حتميات أو مطلقات ونهائيات لا يكاد يؤخذ منها ويرد؛ في حين أن أصلها الحياد وليس التحيز، والسَّعة وليس التضييق، والعموم وليس الخصوص والتَّغَير وليس الثبات.

والتاريخ نفسه يؤكد أن أمورا كثيرة اعتقدها الناس حتميات ومطلقات تَم تغييرها بالجهد البشري نفسه الذي جعلها كذلك ابتداء؛ وأن المطلق والنهائي الحقيقي هو ما يقع خارج الإمكان البشري وفوق الاعتبار الزمني والمكاني. ولنتأمل

1 - أستاذ التعليم العالي- رئيس مركز دراسات المعرفة والحضارة-كلية الآداب والعلوم الإنسانية-جامعة السلطان المولى سليمان- بني ملال. المغرب



هذا في نظم سياسية وحضارية هيمنت طويلا وظنت لنفسها الخلود والقداسة، مثل الحضارة الفرعونية والفارسية والرومانية، وفي نظم فكرية كما هو شأن الفلسفة اليونانية. وفي عصرنا الحديث في بعض النظم الشمولية الكُلِّيانِيَّة مثل النازية والفاشية والشيوعية والليبرالية، التي تحولت إلى عقائديات أكثر منها نظما في الفكر والسياسة.

ومثل هذا في التجارب الدينية كذلك، أي في أنماط التدين والفكر الديني الذي يستخلصه الإنسان في تفاعله مع نصوص الوحي؛ فلقد هيمن الفكر اللاهوتي الكنسي المسيحي قرونا طويلة، واستقرت مقولاته رغم مخالفتها ومناقضتها للعلم والعقل، وكأنها حقائق نهائية وإن كانت تابعة لنفوذ وسلطة الكنيسة، إلى أن انقلب الوضع وطَرَدَ العلمُ والعقل الخرافة والأسطورة وتهاوت المطلقات الزائفة.

إن النماذج في هذا الباب كثيرة، وما نريد استخلاصه منها أن هذا التداول يشمل كثيرا من القضايا الفقهية والفكرية لدى المسلمين كذلك. قضايا ليس لها أصل في المصادر المُؤسِّسَة والمُنشِئة للمعرفة الدينية، بل تُناقضها ولا تنسجم مع مقرراتها ولا مع مقاصدها وكلياتها، ورغم ذلك توسع تداولها وهيمن استعمالها على كثير من حقول العلم والمعرفة. ونحن بحاجة الى مراجعات تحريرية للمفاهيم ذات التأثير والتوجيه القوي في كيان الأمة الثقافي والعلمي والمعرفي. وهذا واضح جدا في كثير من الثنائيات ومنطق التقابل والتقاطب الذي يحكمها، مثل ثنائيات: (التجديد والتقليد)، و(الرأي والأثر)، و(الحكمة والشريعة)، و(العقل والنقل) ... وغيرها، حيث عُرِضت وتم تداولها وكأن الأصل فيها التقابل وليس التكامل، بل وكأنها وضعت وتقررت في نصوص القرآن

**التاريخ** نفسه يؤكد أن أمورا كثيرة اعتقدها الناس حتميات ومطلقات تَم تغييرها بالجهد البشري نفسه الذي جعلها كذلك ابتداء






والسنة كذلك، في حين أنها مشكلات تاريخية نشأت في التاريخ، وتصنيفات حكمتها اعتبارات واختيارات في حمل النصوص على ظاهرها دون استحضار مقاصدها وغاياتها، أو في بناء النظر الفكري والفقهي على جزئيات وفروع الأحكام دون كلياتها وأصولها، وفي إلغاء الواقع والسياق وعدم اعتباره حالا ومآلا... إلخ.



**هل** تداول مقولة «لا اجتهاد مع النص» بكثرة يحولها إلى مسلمة تُقيد النظر العقلي والاجتهادي مطلقا



من تلك الثنائيات ثنائية (**النص والرأي**)، وما أثير حولها من جدل سواء بين القدامى أو المحدثين؛ بحيث طرحت إزاءها أسئلة متعددة من قبيل: هل إذا ورد النص يحجب الرأي كلية أم أنه يبقى له دور؟ علما أن الرأي هو نظر واجتهاد؛ وهل تداول مقولة «**لا اجتهاد مع النص**» بكثرة يحولها إلى مسلمة تُقيد النظر العقلي والاجتهادي مطلقا، حتى ساد اعتقاد وتقليد إعمال النص وتنزيله كما هو دونما فقه وشروط مواكبة، ومناسِبة للتنزيل تستحضر الواقع وتحقق المناط؟

لقد فحص قلة من الباحثين هذه المقولة المتولدة عن الثنائية أعلاه، لينتهوا الى أنها مخالفة لنصوص التشريع نفسه ولعمل الصحابة وسلف الأمة الذين كان لهم اجتهاد ورأي، إزاء النصوص القطعية والمحكمة وليس فقط الظنية والمتشابهة، على مستوى فقهها النظري المجرد وعلى مستوى فقهها التنزيلي على الواقع. وكل ذلك يستدعي منا وعيا وفقها بمعنى **النص في ذاته مجردا حُكما وحِكما وغايات ومقاصد، والنص منزلا على واقع متحققا بمناطه وشرط مناسبته، وتتبع مآله وآثاره...إلخ.**

ولا تخفى الحاجة الملحة هنا في فقهنا وفكرنا المعاصر إلى مثل هذه المقاربة أمام تَسَيُّد نزعتين معاصرتين، إحداهما **نصية ظاهرية مغالية** تُجري النصوص



على مختلف الواقعات كما هي دون فقه ومنهجية مواكبة في التنزيل، مما يجعلها مناقضة لروح ومقاصد التشريع؛ والأخرى **عقلية تأويلية مغالية** لا ترى دورا للنص الا في حدود ضيقة لا علاقة لها بواقع الحياة.

نريد هنا من جهة أن نستطلع سياق التداول والنقاش الذي عرفته هذه الثنائية لدى علماء الأمة؛ كما نريد من جهة ثانية تجلية جدل النص والواقع من خلال وساطة العقل والرأي والنظر والاجتهاد الضروري فيهما معا؛ من خلال كتاب فضيلة العلامة الشيخ بن بيه حفظه الله: «**تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع**». والكتاب وإن كان قد خُصص لفقه الواقع و«تحقيق المناط»، فإن حضور الرأي فيه اجتهادا ونظرا كان وازنا من جهة تعلقه بالنص وبالواقع معا في الصياغات الضرورية لهما تكييفا ومواءمة وفهما وتنزيلا.

ولهذا، نوضح منذ البداية أن استعمالنا للرأي أو للنظر وإعمال العقل، إنما هو بالمعنى العام المشترك بينها دون تدقيق لغوي أو فني في الفوارق والاصطلاحات. أي: باعتبارها ضربا من الاجتهاد كما قرره العلماء، وإمكانا تجديديا من إمكانات التجديد في ثقافتنا الدينية، توسيعا لمعناها وارتقاء بها من خلال إنضاج الآراء المختلفة واعتماد أرجحها وأقومها، ودفعا للمنظور السلبي الذي لازم معنى «الرأي» وللاختلالات التي نجمت عن تعطيله، ومن أبرزها مظاهر الجمود المختلفة، وتراجع العقل المسلم عن إنتاج المعرفة الدينية المواكبة لروح وتحديات العصر، في مستوى وسقف التحدي الكلي الذي تفرضه.

- **النص ودور العقل في الفهم واستئناف التجديد**

إن إكمال الدين وختم النبوة عنوان ذو دلالة عميقة على مسألتين مهمتين، **المسألة الأولى:** أن الإنسان الذي أنيط به التكليف وحمل الأمانة أصبح بمقدوره تبين سبل الهداية والرشاد باتباع السنن والآيات المبثوثة في النص أو الأنفس أو الآفاق. ومن ثم كان لرسالة الختم من الخصائص والمحددات ما لم يكن لغيرها



من الرسالات، بحكم منطق اصطفائها المختلف، ذلك أنه إذا كانت الرسالات السابقة قد عرفت اصطفاء عموديا منحصرا في الأزمنة والأمكنة والأقوام، فإن رسالة الختم قد عرفت اصطفاء أفقيا ممتدا مستوعبا للإنسان والزمان والمكان، ومن ثم لم تعد الحاجة داعية إلى «**معجزات**» أو «**خرق العادة**» تدل على صدقها، لأنها تحمل معها إعجازها وصدقها، وهو جزء من بنية تكوينها ونظام اشتغالها.

ولم تعد الحاجة داعية إلى حكم إلهي مباشر كما كان سائدا في الديانات السابقة، لأن محدد «**إكمال الدين**» و«**إتمام النعمة**» يحيل الحكم إلى النص التام الكلمات، ولهذا حفظ هذا النص ولم يحفظ غيره، وكان مصدقا ومهيمنا ولم يكن غيره كذلك. فكان بحق مرجعا أولا في التشريع ونظم الحياة المختلفة، ومنبعا ملهما للتزود القيمي والأخلاقي والعلمي والمعرفي، بل ومعيارا أساسا في النقد والتقويم والمراجعة، ونسقا منفتحا على الخبرات الإنسانية النافعة، جاعلا من البشرية أسرة واحدة ممتدة، ومن سنن وقيم الاختلاف والتدافع والتعارف، والبر والقسط والخير والصلاح... قيما مشتركة، وجاعلا من الأرض وطنا موحدا يستوجب العناية والارتفاق والسعي فيها بالصلاح والرشد المطلوب.

**المسألة الثانية:** أن ختم النبوة أناط بالإنسان مسؤولية **الاستخلاف**، وجعل مناط هذا التكليف في الإنسان «**العقل**»، الأداة التي بها يعقل نفسه عن الافساد في الأرض ويحملها على الصلاح. وسواء تم التعبير عن العقل بالقلب أو بالفؤاد، أو ألحقت بذلك وسائل الإدراك المختلفة في الإنسان، كما في



**رسالة** الختم قد عرفت اصطفاء أفقيا ممتدا مستوعبا للإنسان والزمان والمكان، ومن ثم لم تعد الحاجة داعية إلى «معجزات» أو «خرق العادة» تدل على صدقها






قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾ (سورة الإسراء/ آية36)؛ فمعنى ذلك، أنه قد أوكل إلى الانسان وقوى الإدراك فيه واجبات: **التعقل، والتدبر، والتفكر، والاعتبار، والإبصار، والفقه، والنظر**... الخ، مما تضافرت النصوص على توكيده في صيغ تقريرية واستفهامية وإنكارية.



**لنا** أن نتساءل لماذا ضَمُر الاجتهاد والتجديد في الأمة، وقد تواترت النصوص مختلفة على تقريرهما وتوكيدهما، بل وجعلهما من أسس الفهم عن الله



ولذلك أنيطت أيضا الخيرية والوسطية والشهادة على الناس بهذه الأمة، مقترنة بدعوتهم إلى الإيمان والخير والصلاح والمعروف، وتجنيبهم الشر والفساد والمنكر، تتمثل ذلك في نفسها اقتداء برسولها، وتقدم فيه الأسوة لغيرها بحيث تكون، كما طلب منها إماما للأمم تؤمهم نحو تلك القيم.

للعقل إذن، ببعده الشامل والمستوعب، دور فسيح فوضه إياه الشرع نفسه، في استنباط الأحكام وفقه الآيات والسنن، وفي بناء العلوم والمعارف والتحضر والعمران. وكل ذلك رهين بمدى جده واجتهاده، وإبداعه وتجديده. ولهذا أيضا كان **الاجتهاد** وكان **التجديد** بالإضافة إلى ما ذكر **من وظائف العقل المسلم في فهم النص وتدبره، وفي التفكر في الواقع ومشكلاته، والتحقق بمناطات التنزيل، وملاءمة خطاب التكليف مع خطاب الوضع بما يحقق مقاصد التشريع وغاياته**.

ولنا أن نتساءل بعد هذا، لماذا ضَمُر الاجتهاد والتجديد في الأمة، وقد تواترت النصوص مختلفة العبارة دلالة وإشارة، على تقريرهما وتوكيدهما، بل وجعلهما من أسس الفهم عن الله فيما أمر: **حُكما وحِكمة ومقصدا وتعليلا**، ومن أسس



الفهم في الواقع: **مناطا ومناسبة وتنزيلا؟**

ولماذا غدا الاجتهاد ومثله التجديد مجرد مباحث نظرية من جملة المباحث المقررة في علم أصول الفقه، وانحسر مدهما من الواقع العلمي والعملي للأمة، بعد أن كانا يقودان فكر وسلوك أجيال متعاقبة منذ عصر النبوة والصحابة والتابعين وأتباعهم؟

لقد تواتر النقل عن النبي ﷺ وهو المبين عن الله تعالى، أنه كان يَفسح مجال الاجتهاد وإبداء الرأي لأصحابه، إما بسؤالهم كي يجيبوا، أو إحالة السؤال عليهم بعد تلقيه، أو إقرارهم على اختلافهم في الفهم والتقدير فيما تتحمله النصوص. كما أن الصحابة الكرام كانوا على وعي تام بتصرفه ﷺ الذي يصدر عنه، هل هو «**وحي وأمروسنة**»، أم هو «**رأي وشفاعة**». فلم يكن يمنعهم مقام النبوة من السؤال عن نوع التصرف فهما، ثم اتخاذ القرار بعد ذلك تنزيلا.

لقد كان علماء وفقهاء الصحابة منارات مختلفة مضيئة في سماء العلم، حتى إن المدارس والمذاهب وقد ظهرت بعدهم، تلتمس علو سندها وشرعية وجودها فيهم. ومثل ذلك، كان عصر التابعين وأتباعهم من كبار فقهاء وعلماء الأمة في شعب العلم المختلفة، إلى أن تقررت المذاهب والفرق ولزم أتباعها اللاحقون التقليد فيها، وجمدوا على مقرراتها حتى تنازعوا في ذلك.

كان ذلك بداية للتضييق على الاجتهاد والتجديد حيث اعتبره بعضهم «**ابتداعا**»، أو حالوا دونه **سدا للذريعة** أمام البدعة، حتى غدا عزيزا نادرا يعد نجومه ورواده بالعشرات فقط على امتداد قرون في الأمة. بل حوصر هؤلاء المجددون المجتهدون في كثير من الأحيان، واتهموا بالمروق من الدين وضُيق عليهم وأحرقت كتبهم... الخ. هكذا وقع هذا الانقلاب الخطير على مستوى **الفقه والفكر والعلم والمعرفة** في الأمة، بعدما كان ذلك فيها إبداعا وتجديدا ومواكبة للتطور في الأمكنة والأزمنة المختلفة، وانسجاما مع دعوة النصوص التي حوصرت



بدعوى الخوف عليها، حيث حُرم كثير من الناس نورها وهدايتها ورحمتها لما تم تطويقها بأفهام لا تكاد تتجاوز سقف «**الفرقة**» و«**الطائفة**»، علما أنها خطاب للناس والعالمين، وفيها من الخصائص والمحددات ما تحتفظ به نفسها.

وهكذا تقررت أصول وأفكار ومقولات في التاريخ، ارتهن لها فكر الأمة واحتلت مساحة واسعة فيه على حساب أصول الشرع نفسه، حيث احتلت الفروع والجزئيات محل الأصول والكليات، ونجم عن ذلك من الفُرقة والتجزئة والخلاف ما عجل بانفراط نواظم الوحدة والانسجام، التي كانت من مقاصد تلك الأصول.

لم يقع التراجع في الأمة على مستوى علومها النظرية فحسب، بل صاحب ذلك تراجع في علومها المادية كذلك، المتعلقة بالنظر في آيات الآفاق والأنفس، حيث كان عطاؤها وإبداعها الحضاري والعلمي والعمراني مما شهد بعظمته ورقيه خصومها قبل أبنائها. ويكفي في هذا مراجعة المدونات الكثيرة لدى المستشرقين المنصفين، التي تقر أن استلام الحضارة الغربية لمشعل العلم والحضارة إبان نهضتها، إنما كان من يد المسلمين تحديدا، عبر حركة النقل والترجمة والتواصل مشرقا ومغربا.

ولا يخفى أن ثمة عوامل سياسية كان لها حظ وافر في هذا الانكسار والانحدار، تجلت في خلافات وانقسامات وحروب وصراعات، زادت الأمة تفرقة وتجزئة، وهيمنت فيها المصالح الخاصة على العامة، والدنيا على العليا، وحظوظ النفس على الإخلاص لله وللأمة والتاريخ. وليس قصدنا هنا البحث في علل وأسباب التأخر، أو تشخيص أعراضها ومظاهرها، وإنما أردنا إحاطة موضوعنا الأساس بما يكفي لفهمه في



**تقررت** أصول وأفكار ومقولات في التاريخ، ارتهن لها فكر الأمة واحتلت مساحة واسعة فيه على حساب أصول الشرع نفسه





سياقه ومحيطه العام.

وهذا كله يستدعينا أن ننظر إلى «**التجديد**» باعتباره **ضرورة راهنة في حياة المسلمين اليوم ومن واجبات وقتهم**، وإلا ازدادت غربتهم عن دينهم من جهة وازداد أتباعهم والتحاقهم بغيرهم من جهة أخرى. فالمطلوب الارتقاء بالنموذج الإسلامي اجتهادا وتجديدا إلى مستوى بناء «**نظريات مرجعية**» في العلم والمعرفة تتيحها هذه النصوص، سواء تعلقت بالإنسان نفسه، أو بقضاياه المتعددة التي تؤثث المشهد الفكري والسياسي المعاصر (كالحرية، والأسرة، والفرد، والقيم، والحوار، والتعايش، والعلاقات، والمصالح، والمعنى والإيمان، والصحة، والبيئة، والتنمية، والتحديث ... الخ».

فالنظر إلى النصوص المرجعية الملهمة باعتبارها حاضنة لأصول نظريات كلية في العلم والمعرفة المتعلقة بالإنسان والوجود والحياة، هو استئناف لما بذله نظار الأمة في هذا المجال استجابة لظرفيات وتحديات سابقة، والحاجة داعية اليوم إلى تحيينه واستئنافه أمام التحديات الراهنة. وهذا يستدعي أيضا الانتقال من النظر إلى نصوص القرآن والسنة باعتبارها **مصدرا للأحكام فقط**، إلى كونها **مصدرا للمعرفة والعلوم والقيم والحضارة، وفلسفة في الحياة والوجود وفي الكون والكائنات.**

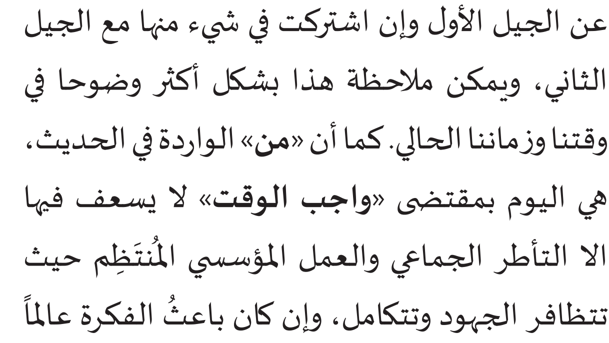
فاجتهاد الرأي كما يكون عند انعدام النص، يكون عند حضوره كذلك سواء في ظنيته أوفي قطعيته، ثبوتا ودلالة في أحدهما أو فيهما معا. ولا يعني هذا التسوية بين هذه المراتب في النظر والاجتهاد بالرأي، فهو في الأولى عند انعدام النص **إنشاء** لحكم قياسا أو اجتهادا استنادا على نصوص أخرى. وهو في الثانية، عند ظنية النص، **ترجيح** بين الآراء المختلفة واعتماد أقواها وأرجحها. وهو في الثالثة عند قطعية النص **بحث واستكشاف** عن المعاني والدلالات والحِكم والأسرار والمقاصد والغايات؛ وكلها دوائر تدعو الحاجة الى تشغيلها وتفعيلها



تحريكا لفكر وفقه الأمة، واستئنافا لعطائها وإبداعها كما كانت في لحظات قوتها وازدهارها. فهذه الأحكام الكلية القطعية في الدين بما فيها نصوص العقيدة على قطعيتها وثباتها، تحتاج إلى صياغات متجددة يقدم القران الكريم نفسُه نماذج حية منها مادة ومنهجا؛ وذلك لتقديم الدين للناس واقناعهم به، ورفع الحيرة والقلق عن إنسان هذا العصر، والإجابة عن كثير من أسئلته المتعلقة بوجوده ومصيره وسعادته وشقائه.

لكن للأسف، لقد غلب وهيمن تصنيف الرأي، ليس فقط المذموم القائم على الهوى والتشهي بل الجائز أيضا ضمن دائرة الذم والمنع أو الحرمة والكراهة، هذا علما أن له أوجها إيجابية ونافعة لا تخالف أصلا ولا نصا، بل تخدمه وتجلي حقائقه؛ فحُرم الفقه والفكر الإسلامي بذلك إمكانا من إمكانات الاجتهاد والتجديد التي تطوره وترتقي به.

يستدعي هذا الأمر أيضا ضرورة المراجعة وإعادة النظر في الإرث الفكري والفقهي المتعلق بمفهوم «**التجديد**»، تحريرا له من أشكال التضييق والتقييد التي مورست عليه، واستئنافا لوظيفته التي من أجلها كان التنصيص عليه. فإذا درجت معظم شروح حديث أبي داود في سننه حول تجديد الدين في قول النبي ﷺ: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**» (رواه أبو داود)، على أنه «**إحياء لما اندرس من السنن**»، أو «**إحياء للسنة وإماتة للبدعة**»، فلا شيء يمنع من توسيع هذا المعنى ليشمل جميع مناحي تدين الإنسان، بل هو المطلوب، لأن التدين المكتسب من الدين الأصل فيه شمول عادات وعبادات الناس كلها. وما التحديد الزماني بـ «**المائة سنة**»، إلا إشارة إلى أن التجديد عملية دينامية مواكبة دائما لحركة المجتمع، ومتفاعلة مع كل ما يحدث ويستجد فيه، تعاقُباً في الأجيال حيث يمكن للمائة سنة أن تستوعب ثلاثة أجيال، وحيث تكون اهتمامات وتحديات الجيل الثالث مختلفة تماما



عن الجيل الأول وإن اشتركت في شيء منها مع الجيل الثاني، ويمكن ملاحظة هذا بشكل أكثر وضوحا في وقتنا وزماننا الحالي. كما أن «**من**» الواردة في الحديث، هي اليوم بمقتضى «**واجب الوقت**» لا يسعف فيها الا التأطر الجماعي والعمل المؤسسي المُنتَظِم حيث تتظافر الجهود وتتكامل، وإن كان باعثُ الفكرة عالماً مقدراً أو داعيةً ملهماً أو حكيما فيلسوفاً، فهي تحتاج الى من يقوم بها ويحولها من النظر الى العمل.

**التجديد** عملية دينامية مواكبة دائما لحركة المجتمع، ومتفاعلة مع كل ما يحدث ويستجد فيه



إذا كان ما تقدم حديثا عن التجديد في العلوم الإسلامية استئنافا لجهود علمائنا فيها، ومراعاة وتنبيها إلى الإمكانات التجديدية التي تتيحها هذه العلوم نفسها، فثمة تجديدٌ آخرُ يستدعيه وبقوة واجب الوقت اليوم، وتفرضه **القضايا والأطروحات الفكرية والفلسفية والمعرفية** المتداولة في ثقافات الشعوب المختلفة أمام التحولات الكبرى التي يحدثها نظام العولمة في مختلف بنياتها؛ والتي تحتاج إلى نظر ووعي متجدد ومواكب كذلك، يستند ويستمد من المرجعية الدينية في أفقها الإنساني المنفتح، وبأبعادها المعرفية المستوعبة لقضايا الإنسان والعالم المختلفة، خصوصا إذا علمنا أن الذي وطن هذه الأطروحات حتى غدت «مسلمات» إنما هو التداول التاريخي والتقاطبات الفكرية والتجاذبات السياسية... إلخ. حيث يمكن للمسلم من خلال مرجعيته المنفتحة أن يكون قوة اقتراحية وتقويمية لكثير من القضايا الإنسانية الاجتماعية، والتنموية التحديثية، والبيئية الطبيعية...، وغيرها.

- **اجتهاد الرأي والنص.**

إن الحديث الذي كان موضع أخذ ورد والذي يُحتج به كثيرا في هذا الباب، هو حديث معاذ بن جبل لما أرسله رسول الله ﷺ قاضيا إلى اليمن وسأله: «**كيف**



**تقضي؟ فقال: أقضي بما في كتاب الله، قال فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي. قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله»** [1].

وقد أورد المباركفوري جملة من أقوال العلماء في الحديث[2]، ذكر منهم ابن حزم الذي ضعفه من جهة السند ومن جهة المتن وردَّه ومنع الاحتجاج به [3]، وأنه ذكر رواية أخرى عن أبي إسحق الشيباني عن أبي عون، يخالف فيها رواية شعبة عن أبي عون المتقدمة أعلاه. فيها (أي رواية أبي إسحق): **«فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه؟ قال: أقضي بما قضى به الصالحون. قال: فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه ولا قضى به الصالحون، قال: أؤم الحق جهدي. فقال رسول الله ﷺ: الحمد لله الذي جعل رسولَ رسولِ الله يقضي بما يرضى به رسول الله»**. قال ابن حزم: **«فلم يذكر (أجتهد رأيي) أصلا، وقوله (أؤم الحق) هو طلبه للحق حتى يجده حيث لا توجد الشريعة إلا منه وهو القرآن وسنن النبي ﷺ»**. وقال مستدركا: **«ثم لو صح (أي الحديث الأول الذي رده) لكان معنى قوله (أجتهد رأيي) إنما معناه أستنفذ جهدي حتى أرى الحق في القرآن**



**يمكن** للمسلم من خلال مرجعيته المنفتحة أن يكون قوة اقتراحية وتقويمية لكثير من القضايا الإنسانية الاجتماعية، والتنموية التحديثية، والبيئة الطبيعية



1. الترمذي: الجامع . مع تحفة الأحوذي . (أشرف على مراجعة فصوله وتصحيحه عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر)، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، ج 4/ ص 556 - 557. وأخرجه أبو داود في كتاب القضاء، باب اجتهاد الرأي في القضاء. والدارمي في المقدمة من سننه، باب الفتيا وما فيه من الشدة.
2. انظر المباركفوري: تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي. ج 4 / ص 556 وما بعدها.
3. انظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ط1 بيروت دار الآفاق الجديدة 1980، ج 5 / ص 132، وج 6 / ص 35 - 36 - 37.



**والسنة». وذكر عن سفيان بن عيينة: «اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم، لا أن يقول رأيه»**[1]. وحديث اجتهاد الراي عنده إنما «**أخذه أصحاب الرأي عن شعبة، وطاروا به كل مطار وأشاعوه في الدنيا»**[2].

واضح هنا أن غرض ابن حزم ليس رد الحديث جملة، وقد روى ما يعضده لفظا ومعنى، وإنما غرضه إبطال «**الاجتهاد بالرأي**» تمشيا مع مذهبه الظاهري الذي يرفض الرأي والقياس، ويحصر الأدلة في ثلاثة: كتاب وسنة وإجماع، والإجماع المعتبر عنده هو إجماع الصحابة، حتى إذا لم يُسَلَّم له في ذلك الإبطال، رغم تكلم البخاري وابن الجوزي في سند الحديث[3]، نجده يتأول «**الاجتهاد بالرأي**» على فرض صحة الرواية الأولى بأنه استنفاذ الجهد حتى يُرى الحق في الكتاب والسنة؛ ليرجع في نهاية المطاف إلى قول من يحتج بالحديث، إذ لم يزعم أي منهم أنه يَستنفذ الجهد في الرأي طالبا للحق مخالفا بذلك الكتاب والسنة.

وممن ذهب إلى تصحيح معنى الحديث وتأكيد شهرته ابن قيم الجوزية، قال: «**هذا حديث وإن كان عن غير مُسمين فهم أصحاب معاذ، فلا يضره ذلك لأنه يدل على شهرة الحديث وأن الذي حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى (...) كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد قال بعض**

1. ابن حزم: الاحكام، ج 6 / ص 36.
2. ابن حزم: الاحكام، ج 6 / ص 35.
3. سند الحديث محل الخلاف هو كما في جامع الترمذي: «حدثنا هناد، حدثنا وكيع عن شعبة عن أبي عون عن الحارث عن عمر عن رجال من أصحاب معاذ». قال البخاري في تاريخه: «الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ، وعنه أبي عون لا يصح، ولا يعرف إلا بهذا». وقال ابن حزم «لا يصح لأن الحارث مجهول وشيوخه لا يعرفون»، «ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدرى من هم». وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية «لا يصح وإن كان الفقهاء كلهم يذكرونه». انظر: المباركفوري تحفة الأحوذي، ج 4 / ص 556 وما بعدها.



**أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدُد يديك به»**[1].

وقبل ابن القيم أجاب الخطيب البغدادي مصححا للحديث وواصلا لسنده بقوله: **«الحارث بن عمرو (عن ناس من أصحاب معاذ) يدل على شهرة الحديث وكثرة رواته، وقد عرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والتفقه والزهد والصلاح. وقد قيل إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم»**[2].

**مهما** يكن من خلاف بين العلماء في حديث التجديد سندا أو متنا، فإن الاجتهاد بالرأي تشهد له كل نصوص الكتاب والسنة الداعية الى إعمال الفكر والنظر والتعقل والتدبر والفقه

ومهما يكن من خلاف بين العلماء في حديث التجديد سندا أو متنا، فإن الاجتهاد بالرأي تشهد له كل نصوص الكتاب والسنة الداعية الى إعمال الفكر والنظر والتعقل والتدبر والفقه عن الله تعالى في آياته كلها؛ فلا يقتصر اجتهاد الرأي على استنباط حكم فقط، بل يتعدى ذلك إلى الفهم والصياغات الضرورية لحقائق الدين كما تقدم معنا.

واستثمارا للنقاش الذي دار بين علماء الأمة في علاقة النص بالرأي، نجد من بين أوائل المحققين فيه الإمام **ابن عبد البر** الذي عقد بابا سماه: «**باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص حين نزول النازلة**» ذكر فيه العديد من الآثار والأحاديث الواردة عن الصحابة في «**اجتهاد الرأي**»، قال في آخره: «**هذا**

1. ابن القيم: إعلام الموقعين، بيروت دار الجيل 1988، ج 1 / ص 202 - 203.
2. الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، دار الكتب العلمية بيروت ط1980.5، ج 1 / ص 189 - 190.



**باب يتسع فيه القول جدا، وقد ذكرنا منه كفاية، وقد جاء عن الصحابة رضي الله عنهم من اجتهاد الرأي والقول بالقياس على الأصول عند عدمها ما يطول ذكره»، ثم ذكر ممن اشتهر في كل مصر «ممن حفظ عنه أنه قال وأفتى مجتهدا رأيه وقائساً على الأصول فيما لم يجد فيه نصا من التابعين»**[1].

ثم عقد بابا آخر سماه: «**باب ما جاء في ذم القول في دين الله بالرأي والظن والقياس على غير أصل، وعيب الإكثار من المسائل دون اعتبار**»، ذكر فيه أيضا جملة من الأحاديث والآثار الواردة في ذم الرأي، ثم نقل عن طوائف من العلماء أن الرأي المقصود إليه بالذم والعيب في هذه الآثار المذكورة: هو البدع المخالفة للسنن في الاعتقاد، كرأي جهم وسائر مذاهب أهل الكلام[2]، هو الرأي المذموم المعيب المهجور الذي لا يحل النظر فيه ولا الاشتغال به، الرأي المبتدع وشَبَهُه من ضروب البدع، هو (عند جمهور أهل العلم) القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات، ورد الفروع والنوازل بعضها على بعض، دون ردها على أصولها والنظر في عللها واعتبارها، فاستُعمل فيها الرأي قبل أن تنزل وفُرعت وشُققت قبل أن تقع، وتُكلم فيها قبل أن تكون»[3].

وإلى هذا أيضا ذهب الخطيب البغدادي، قال بعد ذكره للآثار والأحاديث الواردة: «**المراد به الرأي المخالف لكتاب الله أو سنة رسول الله ومن فعل ذلك فقد ضل**»[4]. **وذهب أبو الحسين البصري، بعد إيراده أدلة الفريقين وتبين أن الأدلة المؤيدة لهذا الفريق أو ذاك صادرة عن نفس الصحابة. فلزم من ذلك**

---

1. يوسف أبو عمر، ابن عبد البر النمري القرطبي: جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، دار الفكر بيروت، ج 2 / ص 69 إلى 79.
2. المقصود المذاهب المخالفة للسنن، لاسائرها بإطلاق.
3. ابن عبد البر: جامع بيان العلم، ج 2 / ص 162 إلى 173.
4. الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج 1 / ص 204 - 205.



**«أنه إذا كان الذين ذموا الرأي هم الذين قالوا به، وجب صرف ذمهم إلى الرأي مع وجود النص، أو مع ترك الطلب للنص، كما يجب مثله لو حكى الرأي وذمه عن رسول الله ﷺ»**[1].

ومِمن وقف من هذه الآثار وقفة محقق **العلامة ابن القيم**، قال: بعد ذكره لها وما تفيده من تعارض في ظاهرها: **«ولا تعارض بحمد الله بين هذه الآثار عن السادة الأخيار، بل كلها حق وكل منها له وجه، وهذا إنما يتبين بالفرق بين الرأي الباطل الذي ليس من الدين، والرأي الحق الذي لا مندوحة عنه لأحد المجتهدين»**. وقال في أقسام الرأي: **«وإذا عُرف هذا فالرأي ثلاثة أقسام: رأي باطل بلا ريب، ورأي صحيح، ورأي هو موضع الاشتباه. والأقسام الثلاثة قد أشار إليها السلف. فاستعملوا الرأي الصحيح وعملوا به وأفتوا به وسوغوا القول به، وذموا الباطل ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به، وأطلقوا ألسنتهم بذمه وذم أهله. والقسم الثالث: سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار إليه حيث لا يوجد منه بد ولم يلزموا أحدا العمل به، ولم يحرموا مخالفته ولا جعلوا مخالفه مخالفا للدين، بل غايته أنهم خيروا بين قبوله ورده»**.

وذكر من **الرأي الباطل** خمسة أنواع: **«الرأي المخالف للنص ... . الكلام في الدين بالخرص والظن مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها. . الرأي المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته .... . الرأي الذي أحدثت به البدع وغيرت به السنن وعم به البلاء. . ما ذكره أبو عمر بن عبد البر (تقدم معنا) أنه القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون والاشتغال بحفظ الأغلوطات والمعضلات ...»**.

---

1. أبو الحسين البصري المعتزلي: كتاب المعتمد في أصول الفقه. اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون مع محمد بكر وحسن حنفي، دار الفكر، دمشق، 1384 - 1964، ج 2 / ص 734.



وذكر من **الرأي المحمود** أربعة أنواع: «**رأي أفقه الأمة وأبر الأمة قلوبا ... (الصحابة).... . الرأي الذي يفسر النصوص ويبين وجه الدلالة منها .... الرأي الذي تواطأت عليه الأمة وتلقاه خلفهم عن سلفهم ... فلا يكون إلا صوابا .... . أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها ... ففي السنة، فإن لم يجدها ... فبما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده بما قال به الصحابة، اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأقضية أصحابه. فهذا هو الرأي الذي سوغه الصحابة، واستعملوه وأقر بعضهم بعضا عليه**»[1].



**الرأي** يطلق فيراد به الاجتهاد، ويراد به القياس، ويراد به الاستحسان وغير ذلك من طرق الاستنباط والأدلة، والتي كان مرجع الخلاف فيها أساسا حول تحديد معنى الرأي فيها

هذا جماع ما قرره العلماء في الخلاف حول الرأي، وخلاصته رأيان: أحدهما **معتبر** والآخر مذموم. لكن ما ينبغي استثماره أن الرأي يطلق فيراد به الاجتهاد، ويراد به القياس، ويراد به الاستحسان ... وغير ذلك من طرق الاستنباط والأدلة، والتي كان مرجع الخلاف فيها أساسا حول تحديد معنى الرأي فيها، هل هو الرأي المحمود المستند إلى الشرع والدائر في فلك دلالاته، أو الرأي القائم على الهوى والتشهي والتلذذ الذي كان مقصودا بالاستبعاد عند من لم يعتبر الرأي أصلا كابن حزم، أو عند من ضيق من مجاله كالشافعي؟.

ولنقف هنا وقفة قصيرة تهمنا أكثر مع الإمام الشافعي في جعله القياس مرادفا للاجتهاد حين قال: «**هما اسمان لمعنى واحد**». بل أحيانا يذهب إلى درجة المطابقة بينهما بحيث يعبر عن أحدهما بالآخر كما في حديثه عن شروط القائس التي هي

1. انظر النقول الواردة عنه في: إعلام الموقعين، ج 1 / ص 66 إلى 85.



شروط المجتهد كذلك، ونجد ذلك في كثير من كلامه، فبعد ذكره لوجوه العلم من الكتاب والسنة والإجماع، قال: «وعلم اجتهاد بقياس على طلب إصابة الحق، فذلك حق في الظاهر عند قايسه...»[1]، **«فالاجتهاد أبدا لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بالدلائل، والدلائل هي القياس»** [2]، **«ولم يجعل الله لأحد بعد رسوله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة الإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها»**[3]، **«ولا يجوز القول إلا بالقياس، وإذا قاس من له القياس فاختلفوا وسع كلا أن يقول بمبلغ اجتهاده، ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه»**[4]، **«ومن استجاز أن يحكم أو يفتي بلا خبر لازم أو قياس عليه كان محجوجا بأن معنى قوله: أفعل ما هويت وإن لم أومر به ..»** [5] .

إن من مميزات منهج الشافعي في الرسالة، محاولته **الجمع بين العمل بالنص الثابت والعمل بالعقل المتحرك**. وقد ذهب كثير ممن تحدث عن الرسالة إلى أن من أغراضها في ضبط الأصول وتقنينها والتدليل عليها، التأليف بين اتجاهي الثقافة الإسلامية آنذاك: «**اتجاه الرأي**» و«**اتجاه الحديث**». وهو كما عاب على حملة الآثار عدم عقل المعاني، عاب أيضا على أهل الرأي عدم إسناد ما يعقلون. وكان القياس عنده الأداة المناسبة للجمع بين **فقه الآثار وعقل المعاني**، بين **ضبط العقل وإسناد الفقه** بالأصول الشرعية نصا أو دلالة. فـ**«إن من تم عقله ولم يكن عالما بما وصفنا (من أحكام الكتاب والسنة والإجماع وأقوال السلف ولسان العرب) فلا يحل له أن يقول بقياس، وذلك أنه لا يعرف ما**

---

1. الشافعي: الرسالة، دار الفكر بيروت، ص 478. 479.
2. نفسه، ص 505.
3. نفسه، ص 508.
4. نفسه، هامش ص 512، نقله المحقق عن كتاب اختلاف الحديث للشافعي.
5. الشافعي: الأم. مع مختصر المزني. دار الفكر، ط 2 / 1403. 1983، ج 7 / ص 315.



**يقيس عليه ...». و«من كان عالما بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة فليس له أن يقول أيضا بقياس، لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني»** [1].

وكان القياس بهذا الاعتبار أيضا الإطار المناسب عنده لعملية الاجتهاد، فهو يسمح للعقل بأن يجتهد في طلب الحق، لكن في إطار الدلائل المنصوصة أو المستفادة من النصوص. فدائرة الرأي - أي: رأي المجتهد الذي يتوصل إليه باجتهاده والذي هو مُلزم له في حق نفسه، وقد يكون ملزما لغيره ممن يستفتيه - وقد لا يكون ولا يسعه اتباع غيره ممن اجتهد بخلافه - تبقى في إطار القياس على - الأصول الأخرى والاستنباط منها، وهي أيضا دائرة الخلاف الممكن بين العلماء والمجتهدين بظنيتها وبما تتيحه من معانٍ وإمكانيات في التأويل، قال: **«الاختلاف (بين العلماء) من وجهين: أحدهما محرم، ولا أقول ذلك في الآخر (...)، (والمحرم) كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصا مبينا لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه، وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياسا، فذهب المتأول أو القائس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالف فيه غيره لم أقل إنه يضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص»** [2].

اعتبار الشافعي للقياس اجتهادا هو احتراز منه عن اعتبار الاستحسان اجتهادا، وعلى الرغم من كونه خصص كتابا في «**الأم**» لإبطال الاستحسان فإنه إنما يبطله بالمعنى الذي ذُكر في الرأي المذموم، وعلى ذلك تحمل أقواله فيه بأنه «**تلذذ**» أو «**تشريع**»، وإلا فإنه في أحايين كثيرة يذكر الاستحسان مشروطا تارة بالقياس نفسه، وتارة بالمستند الشرعي، وأن يكون صاحبه من أهل العلم. وجوابا على سؤال: «**فهل تجيز أنت أن يقول الرجل أستحسن بغير قياس؟**» **قال: «لا يجوز هذا عندي. والله أعلم لأحد، إنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم، لأن**

---

1.الشافعي: الرسالة، ص 511.

2. نفسه، ص 560.



يقولوا في الخبر باتباعه فيما ليس فيه الخبر بالقياس على الخبر» [1]، «وإنما الاستحسان تلذذ ولا يقول فيه إلا عالم بالأخبار عاقل للتشبيه عليها» [2]، «والاستحسان بغير قياس لا يجوز» [3]. وكل من أخذ بالاستحسان قبل الشافعي كأبي حنيفة ومالك فإنما أخذوا به بالمعنى المتقدم في الرأي المحمود [4].



**القياس** يسمح للعقل بأن يجتهد في طلب الحق، لكن في إطار الدلائل المنصوصة أو المستفادة من النصوص



وعلى كل، مهما كان القياس وأيا كانت حدوده، فإن الاجتهاد يبقى أوسع منه كما ذكر البغدادي والغزالي وغيرهما، ولقد درج التأليف في الفكر الأصولي على التمييز بينهما، بل أكثر من هذا نجد الحرص من المتأخرين على تأكيد شمول الاجتهاد لكافة طرق الاستنباط وتعميمه على سائر الواقعات المنصوصة وغير المنصوصة، فـ«**الاجتهاد ... كما يشمل بذل الجهد فيما لا نص فيه للوصول إلى الحكم عن طريق القياس أو الاستحسان أو المصلحة المرسلة أو الاستصحاب، أو أي طريق من طرق الاستنباط التي نصبت أمارة للدلالة على الحكم، فإنه يشمل بذل الجهد في حالة وجود النص للوصول إلى الحكم الشرعي الذي دل عليه ذلك النص. أما القياس، فهو استفراغ الوسع فيما لا نص فيه لإلحاقه بما فيه نص، والتسوية بينهما في الحكم إذا ثبت اشتراك الواقعتين في العلة. فالاجتهاد أعم من القياس، وهكذا كان كل قياس اجتهادا ولا عكس. وإن مجال الاجتهاد ما يعرض للمكلف من وقائع سواء أكانت في حدود المنصوص أم في**

---

1. الشافع: الرسالة، ص 504. 505.
2. نفسه، ص 507.
3. الشافعي: الأم، ج 7 / ص 99.
4. أنظر: سليمان بن خلف، أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، حققه عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي. ط 1 / 1407. 1986، ص 688. 689.



**حدود غير المنصوص، و(ليس) كذلك القياس، فإن مجاله الوقائع التي لم ترد فيها النصوص»**[1].

نجد في فكرنا الحديث والمعاصر، التأكيد أيضا على دور الرأي وعلاقته بالاجتهاد. والرأي عند من يعتبره مصدرا من مصادر التشريع بعد النص، إنما يريد به القياس والاستحسان والاستصلاح ... وغيرها من الأدلة التي ينتظمها الاجتهاد في عقده. فعند بعضهم أن «**الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية، وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم (أصول الفقه)...»**[2]. «**وإذا كان الاجتهاد بالرأي قد ظهر في التشريع الإسلامي في وقت مبكر جدا، (ف) ليس المقصود بالرأي ما كان مظهرا للتفكير المحض إجماعا، إذ التفكير المجرد ليس مصدرا للتشريع في الإسلام، بل هو افتئات على حق الله في التشريع»** [3]. ولهذا كان الاجتهاد بالرأي يعني «**بذلا للجهد العقلي في النصوص، استثمارا لطاقات النص في كافة دلالاته على معانيه وأحكامه، وتحديدا لمراد الشارع منه، ولا سيما إذا كان النص خفيا بالاعتماد على الأدلة والقرائن ثم الترجيح بما يغلب على الظن أنه مراد من النص، وقد يلجأ إلى حكمة التشريع التي من أجلها شرع حكم النص (...) أضف إلى ذلك مرحلة التطبيق**



**نجد** في فكرنا الحديث والمعاصر، التأكيد أيضا على دور الرأي وعلاقته بالاجتهاد



1. محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، ط 3 / 1404. 1984، ج 1 / ص 81.
2. مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1362 - 1944، ص 123.
3. محمد فتحي الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، ط 3 / 1985، ص 12.



**على الوقائع التي يجب دراستها وتحليلها وتبين عناصرها وظروفها، ثم التبصر بنتائج هذا التطبيق»**[1]. والمجتهد بالرأي «**لا يقف به اجتهاده عند منطق اللغة أو ما تفيده ألفاظها من معان ظاهرة، بل يسير على منهج يحكم الصلة بين النص والملكة الفكرية المقتدرة التي تدبر الأمر في النص على أساس من قواعد تحدد معالم الاجتهاد بالرأي حتى لا يقع في الخطأ في الفكر أو يتأثر بالهوى والغرض. وبذلك يختلف منهج الاجتهاد بالرأي عن منهج الظاهرية (الذين يحتكمون إلى ظاهر النص) (...)، كما يختلف عن منهج الفيلسوف الذي يحتكم إلى الفكر المحض أو منطق العقل المجرد، فكل من المنهج اللغوي المحض والمنهج العقلي المحض لا يتفق مع طبيعة التشريع بما هو نصوص ودلالات وإرادة وروح ومقاصد»** [2].

فهذه مرجعية الاجتهاد بالرأي ومنهجيته، ولعل دوافعها واضحة إذا ما اعتبرت مساحة الخلف الفاصلة منذ ضمور حركة الاجتهاد والتجديد في الأمة، وما طرأ على صيرورة الحياة فيها من مستجدات ووقائع ونوازل؛ بل وما استحدث فيها من نظم وثقافات وعلوم ومعارف جعلت العقل المسلم مثقلا بواجبين: **واجب تسديد الدين** أو قضاء فوائت المرحلة التاريخية السابقة، **وواجب اللحاق والمواكبة** للمرحلة التي لا تعرف التوقف بالشكل الذي أضحى معه الاجتهاد **بالرأي «ضرورة دينية وتشريعية وحيوية لتوقف كثير من آي القرآن على هذا النوع من الاجتهاد»**[3]. وإن كنا نرى رأي الكاتب في أنه نوع من الاجتهاد، فإننا لا نرى رأيه في جعله قسيما للوحي كما يذهب الى ذلك في نصوص أخرى، إذ الوحي

---

1. الدريني: المناهج الأصولية، ص 16.
2. الدريني: المناهج الأصولية، ص 30.
3.الدريني: مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، في: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات العالم الإسلامي، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر (2)، ط 1 / 1991، ص 9، ص 15.



من ارتقى به من خلال إلزام الناس بالتدبر والتفكر والتعقل والنظر والإبصار والفقه والاعتبار... وغيرها من آليات الاجتهاد والتجديد الضرورية في تدين ومعرفة الانسان.

- **النص والرأي والواقع في «تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع».**

يعتبر هذا تنبيه المراجع مرجعا أساسا من حيث تنظيره لفقه الواقع ولمسألة «تحقيق المناط» فيه تحديدا، وللاعتبارات الشرعية والنظرية الفكرية، والتقديرات العلمية والعملية، المناسبة والضرورية في كل ذلك.

وهو وإن كان مرصودا لهذه القضية ابتداء، فإن قضية الرأي والنظر إزاء النص والواقع معا قد احتلت فيه مساحة لا بأس بها؛ وذلك باعتبار أن النص أو الحُكم بحاجة إلى نظر وفقه مواكب في معانيه ودلالاته وحِكمه ومقاصده؛ كما أن الواقع محل التنزيل محتاج الى تشخيص وتَعَرُّف قبلي. فنحن إذن أمام صياغة نظرية لهما - لنقل هي اجتهاد أو فقه أو رأي - ضرورية أمام كل عملية تنزيل تحقيقا للمناط وتحققا بشرط المناسبة، ومن ثم كانت هذه العلاقة التكاملية بين العمل العقلي المنتج للرأي، والنص المنتج للحكم، والواقع محل التنزيل باعتباره شريكا في الصياغة والتكييف.

هذا الكتاب نموذجي أيضا في تجديد المعرفة الدينية، وفي تنبيه الفاعلين فيها إلى قضية في غاية الأهمية، وتترتب عليها آثار في غاية الخطورة، ليس ما نراه اليوم من فتن وحروب ونزاعات بين المسلمين إلا أحد تجلياتها وأعراضها، وذلك حينما يقع الاخلال بتحقيق المناط نتيجة قصور ومحدودية الفهم في النصوص أوفي الواقع أو فيهما معا. فهو اجتهاد مقدر ومؤصل، في بناء وعي وتدين المسلم المعاصر، ينأى به عن نزعات الغلو والتشدد؛ كما أنه يبسط بين يدي علماء ومفكري الأمة عُدَّة منهجية غاية في الدقة والترتيب، مستخلصة من روح التشريع فقها وخبرة وممارسة، ومن تحديات الواقع واقع الأمة والعالم دراية



ومعايشة. وذلك ما سنحاول توضيح جوانبَ منه على أن تتاح فرصة لمدارسته في قضيته الأساس «**تحقيق المناط**»، والعدة المنهجية المرصودة لها فهما وتنزيلا.

يقول فضيلة الشيخ العلامة بن بيه «إن **فهم الواقع هو الوسيلة لتنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع، باعتبار أن الأحكام الشرعية معلقة بعد النزول على واقع مشخص هو وجود الواقع أو الوجود الخارجي كما يسميه بعض المناطقة. هذا الوجود الخارجي مركب تركيب الكينونة البشرية في سعتها وضيقها ورخائها وفقرها وضروراتها وحاجتها وتطورات سيروراتها**[1]. وذلك لأن «**التنزيل والتطبيق هو عبارة عن تطابق كامل بين الأحكام الشرعية وتفاصيل الواقع المراد تطبيقها عليه، بحيث لا يقع إهمال أي عنصر له تأثير قريب أو بعيد في جدلية بين الواقع وبين الدليل الشرعي؛ تدقق في الدليل بشقيه الكلي والجزئي، وفي الواقع والمتوقع بتقلباته وتجلياته والأثر الممثل للحكم في صلاحه وفساده، بحيث لو تنزل بالفعل كان «محمود الغب جارعلى مقاصد الشريعة» حسب عبارة الشاطبي**»[2].



**يعتبر** تنبيه المراجع مرجعا أساسا من حيث تنظيره لفقه الواقع ولمسألة «تحقيق المناط» فيه تحديدا، وللاعتبارات الشرعية والنظرية الفكرية، والتقديرات العلمية والعملية، المناسبة والضرورية في كل ذلك.

ففهم الواقع هو بناء لتصور عن هذا الواقع، وهو عمل وصفي تشخيصي قائم على الاجتهاد وإبداء الرأي، وإعمال العقل في النظر والفهم والمعرفة، وصفا وتحليلا وتصنيفا، خصوصا إذا كان هذا الواقع «**مركبا تركيب الكينونة**

1. العلامة الشيخ عبد الله بن بيه: تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، مركز الموطأ أبو ظبي، ط3. 2017. ص 56 - 57.
2 . نفسه، ص 57 - 58.



**البشرية»** في سائر أحوالها وتقلباتها؛ وهو ما يعني ضرورة التمييز بين حال وحال ووضع وآخر، ولا يتأتى ذلك إلا بالنظر في تلك الأحوال أفرادا وجزئيات وعمومات وكليات، تماما كما ينظر في النصوص المراد تنزيلها كي تطابق الحكم الشرعي مع الواقع أو الواقعة المراد تنزيله عليها.



**فهم** الواقع هو بناء لتصور عن هذا الواقع، وهو عمل وصفي تشخيصي قائم على الاجتهاد وإبداء الرأي، وإعمال العقل في النظر والفهم والمعرفة، وصفا وتحليلا وتصنيفا



والاجتهاد بتحقيق المناط هو الذي قال عنه الشاطبي بأنه «**لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف وذلك عند قيام الساعة**»[1] ومعناه عنده «**أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكي يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشارع إذا قال** ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ **(الطلاق/آية2) وثبت عندنا معنى العدالة شرعا، افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة؛ وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا.(...) فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد، كما إذا أوصى بماله للفقراء، فلا شك أن من الناس من لا مال له فيتحقق فيه اسم الفقر فهو من أصل الوصية، ومنهم من لا حاجة به ولا فقر وإن لم يملك نصابا، وبينهما وسائط كالرجل يكون له الشيء ولا سعة له، فينظر فيه هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى»**[2].

وهذا الاجتهاد الذي يقرره الشاطبي هنا لا يستغنى عنه بالتقليد «**لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه، والمناط هنا لم يتحقق بعد لأن كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير؛ إن**

1 . الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، دار المعرفة بيروت، ج4، ص19.
2 . نفسه، ج4، ص90 - 91.



**تقدم لها في نفس الأمر، فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد. وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها، فلابد من النظر في كونها مثلها أولا وهو نظر اجتهاد أيضا(...)، فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب حتى يحقق تحت أي دليل تدخل»**[1]. ويؤكد الشاطبي هذا القول معمما إياه بقوله «**فالحاصل أنه لابد منه إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه**»،[2] أي ينظر المكلف في أحواله العادية والتعبدية تحت أي الأحكام تقع، وهذا تمشيا مع تقسيمه الاجتهاد إلى «**الاجتهاد الخاص**» بالعلماء، و«**الاجتهاد العام**» لعموم المكلفين، بحيث يقوم كل مكلف بتحقيق المناط فيما يخصه.

وبخصوص استحالة ارتفاع اجتهاد تحقيق المناط عند الشاطبي نجده يقرر أنه «**لو فُرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن، لأنها مطلقات وعمومات، (...) والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة وإنما تقع معينة مشخصة. فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلا وقد لا يكون وكله اجتهاد**»[3].

هذه المعاني التي قررها الإمام الشاطبي والغزالي قبله وسائر الفقهاء والأصوليين، هي التي نجد العلامة الشيخ بن بيه قد استوعبها واستلهمها استلهاما، ثم استأنف القول فيها تجديدا، بالنظر إلى الوقائع الحادثة التي تحتاج إلى فقه متجدد قادر على تأطيرها وجعلها ضمن هدايات الوحي وروح ومقاصد التشريع. فإذا كانت **الأحكام والقيم** في الشريعة تمتاز بأنها: كليات قبل أن تكون جزئيات، وأصولا قبل أن تكون فروعا، ومحكمات قطعيات قبل أن تكون متشابهات ظنيات، ودورانها

1 . نفسه، ج4، ص91.92.
2 . نفسه ج4، ص93.
3 . نفسه 4 /93.




حول رعاية المصالح جلبا والمفاسد دفعا، من خلال الموازين الدقيقة المقررة في الترجيح بينها، وأن كل ذلك مراتب وأولويات؛ فإن تحصيل هذا الوعي الكلي بالدين والمنطق التراتبي فيه، هو الأنسب للتحديات الكلية التي يفرضها العصر الآن والتي يسميها فضيلة الشيخ بـ «**كلي الزمان والمكان**» الذي يحتاج إلى «**كلي التشريع**» كُفؤاً ومُعادلا موضوعيا له، بل متجاوزا له بإمكاناته التقويمية التصويبية والتسديدية. فكلي الزمان والمكان ينتمي الى الواقع النسبي المتغير، وكلي



**المعاني** التي قررها الإمام الشاطبي والغزالي قبله وسائر الفقهاء والأصوليين، هي التي نجد العلامة الشيخ بن بيه قد استوعبها واستلهمها استلهاما، ثم استأنف القول فيها تجديدا



الشريعة ينتمي الى المطلق المستوعب للزمان والمكان والانسان حيث كان. والأخطر في هذه المقاربة هو معالجة الكلي بأفق ومنظور جزئي غير قادر على استيعابه وفهمه، بله الإجابة عنه ورفع التحدي الذي يطرحه. وهذا العجز أمام بلورة فكر ورأي في حجم تحدي «**الآخر**» هو الذي يولد لدى بعض العاجزين والقاصرين أضربا من الرفض والغلو والتشدد، الذي قد يصل حد تكفير المخالف واستباحة الدماء والأموال والأعراض.

يقول فضيلة الشيخ في تساؤل تقريري: «**هل من سبيل إلى تنزيل كلي الشرائع والإيمان على كلي العصر والزمان، وإيجاد مشتركات ومعايير تخفف من غلواء الاختلاف وتسهل الائتلاف من خلال تحقيق مناط كلي العدل والإحسان**»[1]، وذلك لأن «**كثيرا من القضايا ينظر إليها من خلال الأدلة الفرعية بنظر جزئي، وهي تتعلق بكلي الأمة كمسألة جهاد الطلب وتصنيف الدار والعلاقات الدولية المالية (...). فالواقع الجديد يقترح صورة مغايرة للصورة التي نزلت**

1 . عبد الله بن بيه: تنبيه المراجع، ص 48 - 49.



**فيها الأحكام الكلية التي يستند إليها التنزيل تشمل القديمة والحديثة»**[1].

فالضرورة إذن قائمة في الوقت الراهن من أجل تحصيل **المنظورات الكلية الشاملة** المستجيبة لطبيعة التحديات وسقف المطالب، كما هي قائمة من أجل معرفة **الجهات** التي أنيطت بها التدابير الكلية العامة دون غيرها ممن أنيطت بها تدابير فرعية خاصة. فـ«**لهذا رتب الشارع الوظائف وصنف درجات الخطاب، وبالتالي فإنه أقام المؤسسات التي تمارس صلاحيات لا يمكن ولا يجوز للأفراد أن يمارسوها**». و«**جهة تحقيق المناط تختلف باختلاف الجهات المقصودة بالخطاب**»،و«سلامة التطبيق تقتضي توسيع دائرة النظر إلى زوايا أخرى تتعلق بالأسباب والموانع والشروط والتقديرات.

ولهذا «**كان خطاب الوضع بالمرصاد لخطاب التكليف ليقيد إطلاقه ويخصص عمومه. فقيام الأسباب لا يكفي دون انتفاء الموانع، والمعادلة هي وجود السبب وعدم المانع**». فـ«**الرخصة بمعناها الاصطلاحي تثبت تجاوزا عن النهي وإعفاءً من الطلب، وعلة التحريم قائمة ومقتضى الوجوب ماثل، فلولا ذلك ما صح صوم المريض ولا المسافر، ولكن الأسباب والموانع منها الخفي ومنها الجلي ومنها الظاهر ومنها الغائر**».



**هل** من سبيل إلى تنزيل كلي الشرائع والإيمان على كلي العصر والزمان، وإيجاد مشتركات ومعايير تخفف من غلواء الاختلاف وتسهل الائتلاف من خلال تحقيق مناط كلي العدل والإحسان



وسواء قلبنا النظر بالاعتبار الشرعي أو بالاعتبار الواقعي فإن الجهد العقلي في الفهم وإنضاج رأي وتصور إزاء النص وإزاء الواقع معا، دفعا للاختلالات التي يمكن أن تطرأ عليهما، يبقى قائما وضروريا من أجل البحث عن الحكم والمعاني والمقاصد، ومن

1 . نفسه، ص 53.



أجل إقامة الشروط ودفع الموانع تحقيقا للمناط، وهذا الذي نجده حاضرا بقوة لدى فضيلة الشيخ العلامة بن بيه. فهو يحدد موقفه من الرأي تمشيا مع صنيع علماء الأمة الذي مر معنا في عدم رفضهم له مطلقا، وإنما ضبطه بضوابط مثله في ذلك مثل الاجتهاد؛ فهو ضرب منه، وإن شئنا قلنا: قسمٌ منه إن لم يكن قسيما له. يقول: «**إذا كان الرأي منضبطا بالضوابط الشرعية فهو غير مذموم، ولهذا بذل العلماء الجهد في وضع ضوابط وقواعد وآليات لضبط الرأي والاجتهاد، وعملت به الأمة بعدهم. إلا أن اجتهادهم قد يكون في مقابل نص بناء على واقع متجدد، قد لا يكون مشمولا بعموم النص أو داخلا في إطلاقه الذي قد يظهر في بادئ الرأي لكون تطبيقه عليه قد يكون مخلا بمقصد من مقاصد الشرع، وبالتالي فقد يكون معارضا لكلي عُلم من الشرع بأدلة أخرى، أو قد يكون معللا بعلة تحد من مدى عمومه وتقيد إطلاقه، وقد تكون العلة مُوسِّعة لمقتضاه متقاضية دخول أفراد أخرى خارجة عن دلالة لفظه، ولهذا عُلم من بعضهم أحيانا رد خبر الآحاد إذا كان مخالفا لمقصد أو عموم**.

فكل هذه الحالات المذكورة لابد فيها من رأي واجتهاد ونظر، وصفا ومحلا ومرتبة إلى غير ذلك. ولهذا نجده يشدد أن على الفقيه «**لإدراك الواقع بخفاياه وخباياه، أن يستحضر الأسئلة المفاتيح: ماذا؟ ولماذا؟ وأين؟ ومتى؟ وكيف؟ فالأول عن الماهية، والثاني عن العلة والسبب، والثالث عن المكان، والرابع عن الزمان، والخامس عن الحال والخبر(...). والمطلوب هو معرفة الواقع بكل تفاصيله وليس الواقع بمعنى اللحظة الحاضرة، لكن الواقع الذي يعني الماضي الذي أفرز الحاضر وأسس له، والذي بدون تصوره لا يمكن تصور حاضر هو امتداد له وحلقة من سلسلة أحداثه وإحداثياته، غير أن كل ذلك لن يكون كافيا دون استشراف مستقبل تتوجه إليه تداعيات الحياة وتفاعل**



**المجتمعات، وذلك ما سميناه بالتوقع، بذلك تكتمل الصورة التي تمثل كلي الواقع[1]»**. ثم يركب خلاصة في تحقيق المناط باعتباره «نظرا في طبيعة التكليف وأحوال المكلفين مجتمعا وأفرادا، فيكون في الذوات والصفات والمعاني، فهو مجمع العزائم ومنبع الرخص»[2]. ولهذا **«أصبح تحقيق المناط مبدأ شاملا واجتهادا كاملا يشمل مجمل الأدلة ليستعمل أدوات دلالات الألفاظ، كما يستعمل أدوات معقول النص، إنه كالفيلسوف يبحث عن الحقيقة، فهو باحث عن الواقع يشير بالبناء إليه لينزل الحكم عليه»**[3].



**أصبح** تحقيق المناط مبدأ شاملا واجتهادا كاملا يشمل مجمل الأدلة



لقد عدل كثير من الصحابة عن مواقف وتصرفات كانت معتبرة على مقتضى شرعي معين إلى غيرها، مما هو معتبر أيضا على مقتضى شرعي آخر أرجح في زمانه وأنسب في مكانه، كاعتبار مصلحة المسلمين ووحدة صفهم ودرء بعض المفاسد عنهم، وتدبير أمورهم بما يناسب أحوالهم جلبا للتيسير لهم ودفعا للمشقة عنهم...الخ. وعلى هذا المقتضى يُحمل صنيع أبي بكر الصديق رضي الله عنه في قتال المرتدين، واجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الأراضي الخراجية، وسهم المؤلفة قلوبهم، ووضع الزكاة على الخيل، وحد السرقة عام المجاعة؛ وكذلك عثمان بن عفان في جمع الناس على المصحف الإمام، والصلاة الرباعية في الحج وقد كان النبي ﷺ والخلفاء قبله يقصرونها، وعلي بن أبي طالب في تضمين الصناع... وغيرهم من الصحابة. وهذا ما حدا بالشيخ العلامة بن بيه إلى القول بأن «**السلف لم يكن ظاهريا يتعامل مع الجزئيات بعيدا عن واقع**

1. نفسه، ص 71، 72.
2. نفسه، ص:102.
3. نفسه، ص: 100 - 102.




**المصالح، لأن من شأن ذلك أن يَصِمَ الشريعة المطهرة بما ليس فيها ويحملها بما لا تحتمله، وهي الحكمة والمصلحة والعدل والرحمة كما قال ابن القيم بحق»**[1]، وأنهم رضوان الله عليهم «**كانوا يفسرون ويتأولون ويعللون وعلى الواقع يُنزلون، فمن لم يتبين هذا المنهج فسكوته أفضل من كلامه وجلوسه خير من قيامه»**[2]

يدخل في هذا السياق أيضا تنبيه الشيخ العلامة على **منهجية التعامل مع النصوص**، والتي ركبها بطريقة تراتبية تكاملية، حيث يقول:

1- **لكي نعتقد أو نعمل يجب أن نفهم، ولنفهم علينا أن نفسر، ولنفسر يمكن أن نتأول للمواءمة من بين مقتضيات العقل ومدلولات الوحي. فهذا المستوى هو معادلة الدلالة اللغوية بالاقتضاء العقلي.**

2- **ولكي نتعامل يجب أن نعلل باعتبار المصلحة في مستوياتها المتعددة، غاية التشريع وحكمة الأحكام.**

3- **ولكي نتأول يجب أن ننزل في معادلة الاستطاعة والإمكان والزمان والمكان مع كلي وجزئي الدليل»**[3].

والجهل بهذه الأنواع الثلاثة عنده «**أورث ظاهرية في التعامل مع النصوص في ثلاث دوائر: دائرة التفسير والتأويل ودائرة التعليل في شعبها الثلاث من الكلي إلى الجزئي قياسا منطقيا، وبالعكس استقراء، ومن الجزئي إلى الجزئي قياس تمثيل. أما الدائرة الثالثة، فهي دائرة التنزيل بتحقيق المناط الذي هو العنوان الكبير، حيث هو أداة لوزن الأحكام بميزان كفتاه النصوص والقواعد الكلية من جهة والواقع من جهة أخرى، حتى لا يقع تجاوز للنصوص والقواعد أو**

1. نفسه، ص 99.
2. نفسه، ص 99.
3. نفسه، ص: 26.



**إجحاف بالواقع»**[1].

كما حدد فضيلته حوالي اثني عشر محددا منهجيا، جامعا بين فقه النصوص وفقه الواقع وضرورة النظر والاجتهاد العقلي الذي نسميه بإنضاج الرأي إزاءهما، وهي كالآتي:

1 - النظرة الشمولية، 2- عرض النصوص على اللغة، 3- الجمع بين النصوص التي يوحي ظاهرها بالتعارض. 4 - الموازنة بين الجزئي والكلي. 5 - عرض الخطاب الآمر (التكليف) على بيئة التطبيق (خطاب الوضع). 6 - مراجعة سياقات النصوص. 7- اعتبار العلاقة بين الأوامر والنواهي ومنظومة المصالح والمفاسد. 8 - مراعاة التطور الزماني والواقع الإنساني. 9 - النظر في المآلات والعواقب. 10- ملاحظة موارد الخطاب طبقا للوظائف النبوية. 11- استحضار البعد الإنساني والانتماء إلى الكون. 12- استغلال الإمكان المتاح في الشريعة من خلال استنفار المنهج الأصولي الشرعي الذي تمثل هذه المحددات أهم معداته وليس كل معداته»[2].

والمتأمل الفاحص لهذه المحددات يجدها كلها نظرا واجتهادا ورأيا إزاء النص والواقع، اجتهادا وتجديدا وليس جمودا وتقليدا.

---

1. نفسه، ص: 27.

2 . نفسه، ص: 37-28.




# التجديد والاجتهاد المقاصدي

الدكتور إسماعيل الحسني[1]



لما كانت القضية الأساسية لهذا البحث متمثلة في ضبط الاجتهاد المقاصدي الذي به يكون التجديد تعين علينا معالجة عنصرين مفصليين:

يتعلق العنصر الأول بضبط المفاهيم؛ لأنه إذا تقرر أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فقد تعين التحرير العلمي الدقيق والواضح لما نقصده بالتجديد وبمقاصد الشريعة وبالاجتهاد المنسوب إليها. نسعى انطلاقا من هذا العنصر إلى بناء نوع من الوضوح المنهجي الذي يقوم على مقاربة مفاهيم الاجتهاد والتجديد ومقاصد الشريعة انطلاقا من منظور نقدي. والخطوة الأولية في ذلك ضبط ما نعنيه بكل من الاجتهاد والتجديد ومقاصد الشريعة والاجتهاد المقاصدي فنتساءل عن مدى قدرة التعريفات التي قدمت لها طوال التاريخ على تصوير أبعادها النقدية وتطبيقاته الاجتهادية في الفهم والتنزيل.

ونسعى من خلال العنصر الثاني إلى إعمال كل من منظورنا النقدي للتجديد ومفهومنا المقاصدي للاجتهاد لأننا نستصحبهما في ضبط مجالاته الأربعة:

1. فهم مقاصد خطاب الشريعة.
2. فهم مقاصد أحكام الشريعة.
3. فهم واقع المكلفين بالشريعة.
4. تنزيل نتائج الفهم على نازلات الواقع.

---

1. أستاذ مقاصد الشريعة، جامعة القاض ي عياض- مراكش – المملكة المغربية



لا يكون الاجتهاد اجتهادا مقاصديا إلا إذا اتسم بالتجديد في هذه المجالات التي ترجع إلى مستويين مفصليين: **أولهما**: مستوى الفهم، **والثاني**: مستوى التنزيل. ولما كان غرضنا في هذا البحث الإسهام - ولو بنقير- في إبراز العلاقة الوطيدة بين الاجتهاد المقاصدي و ما يتطلبه من تجديد؛ فإن الخطوة الأولية في ذلك إبراز ما نعنيه بالتجديد و بالمنحى المقاصدي الذي يتصف به الاجتهاد الفقهي و الفكري في الإسلام.

## أولا التجديد والبعد النقدي

نتفق مع الشيخ عبد الله بن بيه حفظه الله في أن التجديد من المصطلحات المعروفة جدا إلى حد أنه لا يمكن أن يعرف، «**لأنه في أصله عبارة عن فعل متعد تظهر تجلياته في متعلقاته. فبقدر ما يتسع متعلقه وتتعقد علاقته وتتشعب أدوات الفعل وإمكانات الانفعال تنفسح مساحات المدلولات**»[1]. قد يقال هذا، لكن ذلك لا يغني في نظرنا عن ضرورة الوقوف عن الاستعمالات المختلفة لمادة (ج د ) من أجل استخلاص المعنى الأساسي أو المعاني الأساسية التي تنتظمها.

ويبدو من تتبعنا الاستعمالات المختلقة لمادة ج. د. د أن فيها حضورا كبيرا لمعنى الاستئناف، نعني: أن معنى الاستئناف يتجسد في صورة متعددة تارة في الأبوة والأمومة، وتارة يتحدد في الغنى، وفي الطرق، وفي العظمة، وفي الحظوظ، وفي الاجتهادات، وهكذا يحضر المعنى الاستئنافي أكثر في الحديث النبوي كما في قوله ﷺ: «**لو أنكم تكونون إذا خرجتم من عندي**



**نسعى** إلى بناء نوع من الوضوح المنهجي الذي يقوم على مقاربة مفاهيم الاجتهاد والتجديد ومقاصد الشريعة انطلاقا من منظور نقدي.



1 . الشيخ عبد الله بن بيه، إثارات تجديدية في حقول الأصول، نسخة من الموقع الإلكتروني للشيخ بن بيه، ص 12




على حالكم ذلك، لزارتكم الملائكة في بيوتكم، ولو لم تذنبوا لجاء الله بخلق جديد كي يذنبوا فيغفر لهم». وقوله أيضا: «جددوا إيمانكم، قيل: يا رسول الله وكيف نجدد إيماننا؟ قال: أكثروا من قول لا إله إلا الله»، وقوله: «إن الله يبعث لهذه الأمة من يجدد لها دينها »[1]. وإذا كنا لا نجد في القرآن الكريم استعمالا للفظة التجديد، لا باعتبارها مصدرا ولا باعتبارها فعلا، فإننا نجد في هذا الحديث النبوي استعمالا لهذا المصطلح باعتباره فعلا.



**إذا** تتبعنا شروح علماء الإسلام لفعل التجديد في الحديث النبوي السابق الذكر نجدها تحوم حول معنى الاستئناف



وإذا تتبعنا شروح علماء الإسلام لفعل التجديد في الحديث النبوي السابق الذكر نجدها تحوم حول معنى الاستئناف، وذلك من خلال ثلاث تحديدات مركزية:

= **التجديد الإحيائي**: أي: إن التجديد هو استئناف «**إحياء الدين**»[2] أو هو «**إحياء ما اندرس من السنة النبوية**» [3] وهو ما قام به مثلا الخليفة عمر بن عبد العزيز.

= **التجديد التمييزي**: أي: أن التجديد هو التفريق المستأنف بين السنة والبدعة، وهو ما قام به أحمد بن حنبل الذي اعتبر الشافعي مجددا لأنه « **يعلم**

1 . نشير إلى أن كثيرا من فقهاء الإسلام ومفكريه قد استحضروا طوال العقود الأولى من القرن العشرين هذا الحديث النبوي لإثبات مشروعية التجديد. وهذا واضح في كتابات المصلحين في المشرق، وفي المغرب أو الغرب الإسلامي كما يقال. ينظر للتوسع في هذه المعطيات كتابي التجديد والنظرية النقدية، مراكش، المطبعة والوراقة الوطنية، الطبعة الأولى، 2005م، ص184 وما بعدها.

2 . ينظر ابن الأثير، جامع الأصول، تحقيق الأرناؤوط، ج 11 ص 321

3 . قال العلقمي: « معنى التجديد إحياء ما ندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما» ينظر، شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ج 11 ص 386 ينظر للتوسع ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، تحقيق عبد الله القاضي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأول، 1976م، ص 48.



**الناس السنة وينفي عن النبي ﷺ الكذب»**[1].

= **التجديد الاجتهادي**: أي: أن التجديد هو الاجتهاد المستأنف الذي يراعي أصول وقواعد المذهب الفقهي، لأنه تلك المراعاة يكون التجديد المقصود. ولهذا «**ادعى كل قوم في إمامهم أنه المراد بهذا الحديث**»[2]. يتجلى الربط بين الاجتهاد والتجديد عند من قالوا بأنه لا بد أن يوجد في علماء الأمة الإسلامية مجتهد، بل أحال بعضهم التجديد إلى مفهوم الاجتهاد المطلق، أي أن الأمر يتعلق هنا بما سماه الغزالي أبو حامد بالاستثمار الذي يقتضي مستثمرا وهو المجتهد، وثمرة وهي الحكم الشرعي، وغصونا مثمرة، و هي الأدلة من الكتاب و السنة و الإجماع و القياس[3].

### 2 . البعد النقدي لفعل التجديد

كلها تحديدات حاول أصحابها ملامسة المعنى الاستئنافي لمفهوم التجديد في الإسلام. نعم، لا يعني هذا المعنى بطبيعة الحال عندهم تبديل آيات القرآن المجيد، ولا إلغاء الثابت من سنة الرسول ﷺ، كما لا يعني عندهم هدم الأصول الضرورية والمنطلقات الأساسية التي تميز الدين الإسلامي في العقيدة وفي الشريعة وفي الأخلاق[4]. نعم، لا يعني عندهم لا تبديل الشرع الإسلامي ولا هدم أصوله الاعتقادية والأخلاقية والتشريعية، ولكنهم لم يصعدوا بتحديداتهم الإحيائية والسنية والاجتهادية إلى الآفاق النقدية التي يرسخها معنى الاستئناف في مفهوم التجديد الديني عند المجتهد. **فالتجديد الديني أعمق من مجرد عمل**

---

1 . ابن حجر، توالي التأسيس، ص 48

2 . ينظر الشوكاني، فيض القدير، بيروت، دار المعرفة، 1972م، ج 2 ص 282

3 . الشيخ عبد الله بن بيه، إثارات تجديدية ص 13 - 14

4 . في العقيدة بما تعنيه من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، وفي الشريعة بما تعنيه من أصول العبادات والمعاملات الإسلامية من إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت ومن وجوب الوفاء بالعقود وحرمة الربا وأكل اموال الناس بالباطل... وفي الأخلاق من حث على مكارمها ومن اجتناب للرذائل منها خاصة الكبائر والموبقات.



**إحيائي للعمل والعلم في الإسلام[1]. كما أنه أدق من مجرد استرجاع لما كان عليه الدين الإسلامي، فيظهر في صورة تماثل بحسب هذا الفكر أو ذاك الصورة التي كان عليها في عهد النبوة والرسالة المحمدية والخلافة الراشدة.**

قبل أن يكون التجديد وعيا مستأنفا هو أولا وقبل كل شيء قدرة نقدية متعددة الوظائف والأدوار[2]، تارة تدل على الفكر المتفتح، وتارة أخرى تدل على الانتقاد، والاعتراض، والمساءلة، وعدم التسليم بأي أمر دون تمحيص في قيمته المعرفية أو المنهجية أو التاريخية أو الفنية .... وهكذا إن القول بالتجديد الديني مستلزم لممارسة النقد من أهله...[3] ويبدو أنها ممارسة واضحة يمكن للباحث أن يستجليها مما كتبه الشيخ بن بيه في أكثر من مؤلف من مؤلفاته الأصولية والفقهية والمقاصدية.

إن الخطوة الأولية في التجديد عند الشيخ بن بيه هي ممارسة ما نسميه بالنقد الذاتي، والذي يقتضي مراجعة النفس اعتبارا بالحكمة الإلهية التي نص عليها قوله تعالى: ﴿قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا ۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ۗ﴾. فمنشأ الهزائم التي تكتسب والانتصارات التي تكسب ذاتي داخلي قبل أن يكون منشأ خارجيا أجنبيا. وعليه يتعين مراجعة مقاييسنا في الحكم والاستنباط، من ذلك مقاييسنا

1 .كالقول بأنه إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما والتمكين لما خفي من العلوم الظاهرة والباطنة أو القول بأنه بيان السنة من البدعة و إكثار علم الشريعة و كسر أهل البدعة. يراجع للتوسع في هذه التعاريف التقليدية محمد عبد الرؤوف المناوي فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، ضبط وتصحيح احمد عبد السلام، بيروت لبنان، الطبعة الأولى،1994م، 1\15،14.

2. يعني في اللغة القدرة النظرية على التمييز بين الأشياء والأمور المختلفة. من ذلك التمييز بين الدراهم الزائفة والدراهم الصحيحة، ومن ذلك التمييز بين الخبيث والطيب، وبين الحق والباطل، وبين الخير والشر. يراجع بن منظور لسان العرب، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى،1992م، 3\425. وأيضا الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الفكر، بدون، ص:5.

3 . بل تستدعي استئناف ممارسته من علماء الإسلام بناء نظرية نقدية. يراجع للتوسع في ذلك كتابنا التجديد والنظرية النقدية، مراكش، نشر المكتبة والوراقة الوطنية، الطبعة الأولى، 2005م



الأصولية التي نستقيها من أصول الفقه.

مقاييس يجب أن يخضع التجديد فيها لمشرحة النقد، لأنه هو الطريق الذي من شأنه أن يرشح الكليات ويرجح على كل نظر جزئي يغرق في الاختلاف العقيم ويؤدي إلى انخرام نظام العالم الدنيوي كما قال الإمام الشاطبي رحمه الله..



**التجديد** تحريك المفاهيم التي تشكل المنظومة الأصولية، وتمثل الصورة المحددة لها لإبداع مفهوم جديد، أو إدراج مضمون حديث في مفهوم قديم



يعرف الشيخ بن بيه انطلاقا من البعد النقدي التجديدَ بقوله: «**يمكن تعريف التجديد بأنه تحريك المفاهيم التي تشكل المنظومة الأصولية، وتمثل الصورة المحددة لها لإبداع مفهوم جديد، أوإدراج مضمون حديث في مفهوم قديم في قراءة جديدة للأصول، قواعد ومقاصد وعلاقتها بالجزئيات الفقهية على ضوء مستجدات العصر. فهو ربط واصب بين الكلي والجزئي في ضوء ضرورات الواقع وحاجياته**»[1].

أهم ما يلفت النظر في هذا التحديد للتجديد، هو إلحاحه على التحريك الذي يحيل من الناحية النقدية على وعي كما لا يتقوقع في الماضي العلمي لا يسجن نفسه في اللحظة الحاضرة. وكما لا يحصر صاحبه نفسه في اللحظة الراهنة لا يغفل عن التوقع الاستشرافي للمستقبل. ومن ثم يظهر «**التحريك**» النقدي المستأنف للتجديد عند الشيخ بن بيه في تمييزه في أصول الفقه بين مادته وصورته، مادته ممثلة في نصوص الشريعة ولغتها وما قدم فيها من فقه وما بني عليها من كلام ومنطق واستنباطات متعددة، أما صورة أصول الفقه فمرتسمه في خمسة محاور:

- **أولها**: التركيب، والمقصود به ضم أجزاء المركب بعضها إلى بعض، أي تركيب

1 . الشيخ عبد الله بن بيه، إثارات تجديدية ص 16



الكلي من أجزائه وتركيب الأجزاء بالكلي، أو تركيب الجزأين أحدهما على الآخر. من ذلك الأدلة الإجمالية؛ لأنها كليات تتكون من تفاريق المادة العلمية التي يتكون منها أصول الفقه. تركيب الجزئي على الجزئي أو حمل جزئي أخفى على جزئي أعرف كما في القياس.

- **الثاني:** ارتقاء من الجزئي والصعود إلى الكلي كما في الاستقراء وغيره من الأدلة كالاستحسان والذرائع والعرف، بل قديما بنى الشاطبي فكره المقاصدي على دليل الاستقراء حتى قال رحمه الله «**والمعتمد أنا استقرينا في الشريعة انها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره**»[1].

- **الثالث:** ترتيب الموضوعات كتعريف أصول الفقه والحكم الشرعي والمحكوم به وفيه والحاكم، ثم ترتيب الأدلة بحسب اعتبارات متعددة ...

- **الرابع:** التلقيب الذي يعنى بمصطلحات أصول الفقه...

- **الخامس:** التقريب التعليمي أو المدرسي، ويتجسد في عمل المختصرين والشراح وأصحاب الحواشي[2].

وعليه، لا بد من هذا التجديد باعتباره فعلا نقديا في الفقه وفي أصوله. لا بد من التجديد في الفقه لأنه يظهر في خمسة مظاهر:

1- ما اندثر من الأحكام الشرعية في حياة الناس.

2- إنشاء طرائق جديدة وسن مناهج حسنة في العمل تبعا لحديث «**من سن في الإسلام سنة حسنة**» قال العلامة بن بيه: «**ولا يبعد أن يكون إنشاء منهج في أصول الفقه من هذه السنن**»[3].

3 - إيجاد الحلول المناسبة في بيان الأحكام التي بقدر ما تلائم مصالح العباد

1 . الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، ضبط وشرح عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ، ج 2 ص 6

2 . يراجع ما كتبه الشيخ في هذا الصدد لأنه أشبع هذه المحاور بيانا: إثارات تجديدية ص 33 - 41

3 . الشيخ عبد الله بن بيه، إثارات تجديدية ص 14




تتسق مع نصوص الشريعة ومقاصدها. وفي هذا المظهر نحتاج كما قال الشيخ بن بيه إلى «**تقديم فقه للعصر يبعد عن العسر ويضبط اليسر**»[1].



**نحتاج** إلى تقديم فقه للعصر يبعد عن العسر ويضبط اليسر



4 - اختراع ما لم يكن في الماضي من إجراءات وتنظيمات سواء في العبادات أو في المعاملات. ففي المعاملات اخترع السلف وأحدثوا تدوين الدواوين والسجون وأحكاما زجريةً لأهل الفساد، وجملة النظم التي تدرأ الاستبداد. نحتاج إلى التجديد في هذا المظهر خاصة ما يتعلق بتهيئة «**حكام يقومون بإصلاح أمة في حالة فساد واختلال**» فضلا عن «**إبداع نظام يردع السفهاء ويسن وسائل الزجر لإيقاف الإخلال بالأمن**»[2]. ويظهر التجديد من خلال هذا المظهر في العبادات كالجمع للتراويح.

5- يتجسد خامسها في مظهر الاجتهاد الذي ينشئ أحكاما في قضايا إما لم يسبق فيها نظر للعلماء، أو في قضايا سبق فيها نظر للعلماء وظهر ما يعارضه لسبب من الأسباب المعتبرة[3].

ولا بد من التجديد في أصول الفقه بسبب ما طرأ ويطرأ من تغيرات هائلة انتقلت الحياة الإنسانية بموجبها من الذرة إلى المجرة؛ فعرفت حياة الناس أنواعا من المظاهر المعقدة للحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والمالية، فضلا عن أنواع من التلاقح والتعارف بين البشر. كلها تغيرات عميقة تتطلب القيام بالتجديد في الأصول من أجل تصحيح الفروع؛ لأن المفروض أن تكون

1 . الشيخ عبد الله بن بيه، إثارات تجديدية ص 16

2 . المرجع نفسه ص 17

3 . قال الأستاذ جمال الدين عطية: « الاجتهاد ينبغي أن يساير الواقع المتغير دوما حتى يحقق مقاصد الشريعة». جمال الدين عطية ووهبة الزحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، دمشق، دار الفكر الطبعة الأولى، 1420هـ، 2000م، ص 21



هذه الفروع مبنية على أصول صحيحة.

استخلص الشيخ بن بيه من هذا الطرح أن التغيرات المجتمعية هي الدافع الرئيس الذي يولد فعل التجديد ويقتضيه. فقديما نبه الجويني إلى ما لضرورات التغير في أحوال الأمة من أثر في استنباط أحكام شرعية جديدة، فعلى سبيل المثال إذا صفر بيت المال، أي خلا من الدراهم والدنانير فصار صفرا، كان ذلك دافعا للتفكير في شرعية موارد مالية بالإضافة إلى الزكوات والمقادير الشرعية المنصوص عليها في الشرع.

وعليه، فإن التجديد في هذه الأصول الفقهية، هو في العمق تجديد في الفقه ذاته باعتباره ثمرة مستهدفة من التجديد، ونتيجة من نتائجه المقصودة بالأصل. التجديد في أصول الفقه هو تجديد في القضايا العملية التعبدية وغير التعبدية التي تحكم السلوك الحياتي للمسلمين.

ما يعضد ضرورة التجديد، أن المتتبع لتاريخ أصول الفقه من زاوية محاور صورته، ينتهي إلى استخلاص جملة من الأعمال النقدية التي ظهرت على يدي الشافعي في رسالته، ثم ليستأنف مع غيره كما عند الأحناف عندما أضافوا دليل الاستحسان، أو مع المالكية في ما سموه بدليل الاستصلاح، والذرائع كما عند الحنابلة، ثم ظهر تأسيس الضروريات و الحاجيات مع الجويني، ثم توضح أكثر مع تلميذه الغزالي، فلم يعد الحديث عن مقاصد الشريعة حديثا ذوقيا كما عند الترمذي الحكيم، و لا تزال الأعمال العلمية تتابع؛ لتظهر أكثر عمقا مع العز ابن عبد السلام، ثم تلميذه القرافي شهاب الدين، و لا ننسى جهود ابن تيمية وابن القيم، و قبلهما الطوفي، وابن رشد الحفيد، و كلها جهود توجت بما سطره الشاطبي



**استخلص** الشيخ بن بيه أن التغيرات المجتمعية هي الدافع الرئيس الذي يولد فعل التجديد ويقتضيه





و بعد ذلك الإمام محمد الطاهر بن عاشور من اجتهاد مقاصدي.



**التجديد** أولا وقبل شيء جهد فكري تؤطره قدرة منهجية، قدرة حية ومنظمة تتصف بالمقاصدية



**ثانيا: الاجتهاد ومفهوم مقاصد الشريعة**

لقد شاع استعمال الاجتهاد بين الفقهاء والأصوليين، وأفردت مباحث مستقلة عالج أصحابها مسائل لها تاريخ واتجاهات ومدارس، وكتبت دراسات أصولية قديمة وحديثة ومعاصرة، فضلا عما تثيره من جدل منذ أواخر القرن الثالث الهجري وحتى يوم الناس[1].

وعلى كل حال، إن ما يعنيني من الاجتهاد في هذا الباب أنه استفراغ للوسع الفكري والعلمي في تحصيل العلم بأحكام الشريعة على وجه يحس المجتهد من نفسه بالعجز عن المزيد كما قال معظم الأصوليين.

ولهذا، التجديد أولا وقبل شيء جهد فكري تؤطره قدرة منهجية، قدرة حية ومنظمة تتصف بالمقاصدية. ويستمد وصفي للاجتهاد بالمقاصدية من تشبع صاحبه بنوعين من المقاصد التي ينتظمها مفهوم مقاصد الشريعة:

1 . تناولوا من خلالها المسائل الآتية:

_ موضوعه ويتمثل في الأحكام الشرعية العملية التي ليس فيها دليل قطعي.

_ أنواعه إذ يتنوع باعتبارات متعددة: منها باعتبار العدد، به يكون الاجتهاد إما فرديا أو جماعي، ومنها اعتبار حكمه الشرعي، وبه يكون فرض عين أو فرض كفاية أو ندب، ومنها اعتبار نوع الجهد المبذول في بنائه إذ قد يكون قياسيا وقد يكون بيانيا للمعنى المقصود من الخطاب الشرعي، وقد يكون تطبيقيا يروم صاحبه تنزيل المعاني والمقاصد الشرعية في الوقائع المستجدة.

_ مراتبه ما يندرج ضمن مرتبة الاجتهاد المطلق ومنها ما تنزل إلى درك التقليد.

_ حكمه، أي إذا وقع الاجتهاد ممن توافرت فيه شروطه هل يكون كل مجتهد قد أصاب الحق في ذاته وفي نفس الأمر أم أن بعض المجتهدين مصيب وغيره مخطئ؟ وهل المخطئ مأجور أم لا؟ وهل يتجدد الاجتهاد؟ وهل ينقض بعد صدوره من المجتهد؟

_ مسألة شروط الاجتهاد.



- **أولهما:** المعاني والدلالات التي تقصدها الشارع من شريعته باعتبارها خطابا راجعا إلى بنية متسقة كأنها قول واحد أو لفظ واحد أو جملة واحدة.

- **الثاني:** الغايات المصلحية التي تقصدها الشارع من شريعته باعتبارها أحكاما تحدد ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان الفرد وسلوك المجتمع والأمة.

إن التجديد يتطلب ضبط مفهوم مقاصد الشريعة أن نفككه من أجل إعادة بنائه في معنى واضح. وهكذا نلاحظ أنه مكون من لفظة الشريعة، ومكون أيضا من لفظة المقاصد. فما معنى المقاصد؟ وما معنى الشريعة؟ وما معنى مقاصد الشريعة؟

تتعدد الاستعمالات اللغوية والشرعية لمادة ش.ر.ع. يقال: شارع جمعها شوارع بمعنى طريق أو نهج، ويقال شرعت الرمح قبله، وشرعت السفينة فجعلت لها شراعا ينقذها، ويقال: هم في هذا الأمر شرع، أي سواء. والشرع مصدر، ثم جعل اسما للطريق أو النهج فقيل: شرع وشرع وشرعة. واشتقاق المادة من شرع الشيء بمعنى بينه وأوضحه، أو هي مشتقة من الشرعة والشريعة أي الموضع الذي يوصل منه إلى ماء معين لانقطاع له، ولا يحتاج وارده إلى آلة. ومما جاء في القاموس: أن الشريعة هي ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين، أو ما سنه من الدين وأمر به من العبادات ومن المعاملات[1].

### 1. الشريعة ومعنى المنفعة

لا ينحصر تعدد الاستعمالات على مستوى اللغة العربية، وإنما هو شامل أيضا للقرآن المجيد. والحاصل من الاستعمالات السالفة، اللغوية والقرآنية، دوران مادة الشريعة على معنى المنفعة التي نتجه إليها بوضوح تام. لذا جعل بعضهم من المصلحة أو المنفعة أمرا جامعا بين المعنى اللغوي لـ«ش.ر.ع» وبين الدين فسموه

1 . الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص: 450 ومعجم ألفاظ القرآن الكريم، إصدار مجمع اللغة العربية، القاهرة، ج 2 ص: 13.



شريعة. وهكذا إذا كانت المصلحة أو المنفعة بالنسبة لشريعة الماء متمثلة في الارتواء والتطهر من الأوساخ، فإنها بالنسبة لشريعة الدين الإسلامي متمثلة في المقاصد والمصالح التي تنطوي عليها أحكامه المختلفة. يبدو ذلك في كون الشريعة إما أن تكون طريقا يوصل منه إلى الماء، أو أن تكون مورد الشاربة التي ينحدر منه الناس فيشربون. قال أبو السعود: «**الشرعة والشريعة الطريقة إلى الماء، شبه بها الدين لكونه سبيلا موصلا إلى ما هو سبب الحياة الأبدية، كما كان الماء سببا للحياة الفانية**»[1].



**الأصل** في مدلول الشريعة الاتساع الذي يجعلها هداية شاملة لكل ما أنزله الله تعالى وأرسله إلى البشر من عقائد وعبادات وأخلاق ومعاملات



يظهر أن الأصل في مدلول الشريعة، أو الشرعة، أو الشرع، هو الاتساع الذي يجعلها هداية شاملة لكل ما أنزله الله تعالى وأرسله إلى البشر من عقائد وعبادات وأخلاق ومعاملات. ولم يضيق هذا الشمول إلا الاستعمال الاصطلاحي الذي جعلها محصورة عند البعض فيما سوى العقائد من الأحكام الفقهية العملية[2]. حصل هذا مع تعريف قول قتادة بأنها: « **الأمرُوالنهي والحدود والفرائض لأنها طريق الحق**»[3]. وكأن مجال الشريعة بحسب هؤلاء هو مجال ما فهمه الفقيه فيما سمي بعلم الفقه، وهو العلم بأحكام المكلفين التي يكون طريقها النصوص.

1 .تفسير أبي السعود بهامش تفسير الرازي ج 3 ص: 158 قال بعض الحكماء: «كنت أشرب فلا أروى، فلما عرفت الله تعالى رويت بلا شرب». الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن ص 451.

2 .قال الأستاذ يوسف العالم: «مرادنا من الشريعة: هو الأحكام الشرعية التي يتوصل إليها بطريق من الطرق الشرعية، وهي الأدلة التي تكشف لنا عن حكم الله في اعتقادنا يقينا أو ظنا بطريق النص أو الاستنباط» المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، واشنطن، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1412هـ، 1991م، ص: 21.

3 .الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، تقديم وتحقيق هاني الحاج وعماد زكي البارودي، القاهرة، مصر، نشر المكتبة التوفيقية، 2003م. ودار الفكر، الطبعة الأولى، 1401هـ، 1981م.ج 7 ص: 332.



أما الفقه الذي يكون طريقة الاستنباط والاجتهاد فليس من الشريعة.

ويميز البعض بين «**الشريعة**» و«**الحقيقة**»، فتعنى الشريعة بالتكاليف الشرعية والرسوم الموجهة إلى عامة المكلفين. أما الحقيقة فهي الجواهر والبواطن والأسرار التي يدركها الخاصة من العباد والزهاد والعارفين.

كما ألف كثير من علماء الإسلام كتبا تحمل اسم الشريعة، كما هو الحال بالنسبة للإمام أبي بكر الآجري المتوفي 360هـ، فله مؤلف موسوم بـ «**الشريعة**»، ويعني بها الدين الإسلامي. وللراغب الأصفهاني المتوفى عام 500هـ أو 502هـ كتاب مشهور هو «**الذريعة إلى مكارم الشريعة**»[1].

وقد انتشرت في العصر الحديث العبارة الأثيرة «**الإسلام عقيدة وشريعة**»[2]، بل ذهب البعض إلى مقارنة القوانين الوضعية المتصلة بأحكام الأسرة والمعاملات المختلفة بأحكام الشريعة الإسلامية، وأسست في ضوء التقابل بين الشريعة والقانون كليات ومعاهد بعضها يهتم بأصول الدين، أي جوانب العقيدة الإسلامية وبعضها الآخر يدرس الشريعة، أي جوانب الفروع والأحكام العملية. يميز في هذا الباب الإمام محمد الطاهر بن عاشور من خلال كتابه الذائع الصيت مقاصد الشريعة الإسلامية بين التشريع والديانة. وفي ذلك قال: «**فمصطلحي إذا أطلقت لفظ التشريع أني أريد به ما هو**



**أسست** في ضوء التقابل بين الشريعة والقانون كليات ومعاهد بعضها يهتم بأصول الدين، وبعضها الآخر يدرس الشريعة



1. يقصد بمكارم الشريعة ما جاء في قول الراغب الأصفهاني:» ومكارم الشريعة هي الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس والحلم والإحسان والفضل والقصد منها أن تبلغ إلى جنة المأوى، وجوار رب العزة تعالى». الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد العجمي، القاهرة دار اسلام، الطبعة الأولى، 428 81، 2007م، ص 83.

2. ينظر كتاب الشيخ محمود شلتوت الإسلام عقيدة وشريعة.



**قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع. فالمندوب والمكروه ليسا بمرادين لي. كما أني أرى أن أحكام العبادات جديرة بأن تسمى بالديانة»**[1].

ومهما يكن أمر الاستعمالات الاصطلاحية للشريعة قديما وحديثا فإنها لا تنهض على تغييب معناها الشامل الذي بقدر ما يدل على الجوانب العملية الضابطة لسلوك الإنسان الفرد وتعاملات الأمة والمجتمع؛ فإنه يدل أيضا على ما تهتم به العقيدة من جوانب اعتقادية مختلفة. وانطلاقا من هذا الشمول إن شريعة الإسلام هداية تشمل العقائد والأخلاق والتعاملات المختلفة للإنسان لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾\ سورة الإسراء، جزء من الآية 9\. هي هداية للإنسانية في مجال الاعتقادات من ألوهية وربوبية وتنزيه وخلق للعالم وبعثة للرسل وإيمان بالقضاء والقدر؛ وغير ذلك من التفاصيل والمقومات. وهي هداية إلى مكارم الأخلاق من صدق ووفاء وحسن عشرة وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر وتعفف عن الخبائث وغير ذلك من مكارم الأخلاق. وهي هداية ترعى الحقوق والواجبات المختلفة عند التعاملات.

ومن أدق النصوص النبوية التي يمكن أن يستدل بها على هذا المعنى الشامل للشريعة ترتيب الرسول ﷺ الإيمان_ الذي هو قوام وأصل الشريعة_ إلى ثلاثة أصناف من المراتب المتفاوتة:

1- مراتب عليا، وهي شهادة أن لا إله إلا الله.

2 - مراتب دنيا كإماطة الأذى.

3 - مراتب وسطى.

وهذا هو مضمون الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه انه قال: قال رسول الله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[2].

1. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، مكتبة الاستقامة، الطبعة الأولى، 1366هـ، بدون، ص:10

2 . صحيح مسلم، كتاب الإمام، باب عدد شعب الإيمان، رقم الحديث 35.



والحاصل أن شريعة الإسلام هداية شاملة ونافعة للإنسانية صاغها الله تعالى في خطاب لغوي عربي ينطوي على جملة من المعاني والأحكام والتعاليم التي تستهدف مقاصد مخصوصة.

### 2. المقاصد أوصاف

ترد كلمة المقاصد في اللغة العربية إلى أصول ثلاثة: **القاف والصاد والدال.** ولئن كان لكلمة «قصد» معانٍ متعددة، فإن المعنى اللصيق بالمراد هو التوجه والعزم والنهود. وقد تستعمل بمعنى الأم. قال ابن جني في سر الصناعة: أصل ق. ص. د، وموقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض[1] نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور. هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون ميل، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة، كما تقصد العدل أخرى. فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعا.

حاول الشيخ عبد الله بن بيه أن يحصر تصرفات «قصد» في أربعة ألفاظ هي :

1- القصد وهي مصدر مقيس لفعل المتعدي.

2 - المقصد.

3 - المقصد بكسر ما قبله، وهو يدل على المكان، أي جهة القصد.

4 - المقصود، وهو اسم مفعول مقيس.

وتتقارب معاني هذه الألفاظ؛ لأن القصد وهو المصدر قد يستعمل مرادا به اسم المفعول[2].

استعملت مادة «ق ص د» في القرآن المجيد من خمس مشتقات: قصد، قصد، قاصدا، مقتصد، مقتصدة، وكلها استعمالات لغوية منتظمة في معاني

---

1 . قال الشيخ بن بيه: « النهود هو النهوض، ويقال: النهوض قيام عن قعود، أما النهود فهو أعم فهو نهوض على كل حال. الشيخ بن بيه، مشاهد من المقاصد، أبو ظبي، نشر مركز الموطأ للدراسات والتعليم، الطبعة الرابعة، 2017م، ص 28

2 . المرجع نفسه ص 30



الاعتزام والاستقامة والغرضية والتوسط. وكلها معاني منطبقة انطباقا تاما على الشريعة الإسلامية.

أما كون شريعة الإسلام هي **شريعة الاعتزام**؛ فلأنها بقدر ما تهتم بما يظهره الناس تهتم أيضا بما يضمرونه وما يعتزمونه. فهي تخاطب النيات وتجعلها ميزانا معتبرا في تقويم وتقدير ووزن الأعمال التكليفية لقوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات و إنما لكل امرىء ما نوى**»[11] وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾. \سورة البينة، جزء من الآية 5\. قال الشاطبي: «**إن الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات**»[22].

وأما كونها **شريعة الاستقامة على الحق والخير**؛ فلأن الاستقامة مجسدة في العمل بالشريعة لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ﴾.

وأما كونها **شريعة الغرضية**؛ فلأنها تلح على السمة الهدفية في السلوك الذي يأتيه الإنسان. بيان ذلك أن المعروف أكثر في هذا الميدان هو تكونه من أفعال قصدية واضحة.. فأفعال العقلاء تصان عن العبث واللغو والإهمال. ولا يخفى في هذا المضمار أن «**قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصد الله في التشريع**». كما أن «**كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة. وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل. فمن ابتغى في تكاليف الشريعة ما لم تشرع له فعمله باطل**»[3].



**كون** شريعة الإسلام هي شريعة الاعتزام؛ فلأنها بقدر ما تهتم بما يظهره الناس تهتم أيضا بما يضمرونه وما يعتزمونه



1 . صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب النية في الأيمان، رقم الحديث 6689.

2 . الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات ج 2 ص 323

3 . ينظر المسألة الثانية والمسألة الثالثة من مقاصد المكلف في موافقات الشاطبي ج ص 331 وص 333.





وأما كونها **شريعة التوسط**؛ فلأنها تعنى ويعنى المتسبون إليها دائما بالرد المناسب إلى ما هو مطلوب، والرد المناسب إلى ما هو مطلوب لا يكون دائما إلى الجهة المقابلة، وإنما المطلوب هو الرد المناسب إلى الوسط الملائم[1].

وبذلك، يمكن أن تستحق الأمة الإسلامية من الناحية الواقعية وصف التوسط كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾\البقرة، الآية رقم 143. فقوله تعالى: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾ هو بمثابة العلة أو المقصد، أي ما كان لكم أن تكونوا شهداء على الناس لو لم تكونوا مؤهلين انطلاقا من التوسط للقيام بهذه الشهادة. وعلى أساس هذه الأهلية يكون التوسط في الشرع الإسلامي، كما يكون التوسط في الواقع الإنساني والإسلامي[2].

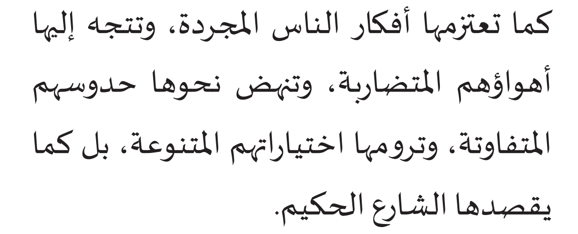
والحاصل من معاني الاعتزام والاستقامة والغرضية والتوسط التي تتمحور حولها كلمة المقاصد أنها صفات تضاف وتنسب للشريعة الإسلامية. والذي يعنينا هنا هو تحديد معنى المقاصد منسوبة إلى لفظة الشريعة. إن المقاصد في مصطلح مقاصد الشريعة هي مصالح الناس، نعم لا شك في ذلك، لكن لا

---

1. وهو ما بينه الشاطبي رحمه الله بيانا عميقا في قوله: « إذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد – وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف- وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، رأيت التوسط لائحا ومسلك الاعتدال واضحا» الشاطبي، الموافقات ج 2 ص168-167.

2. لعل أدق تعريف للتوسط هو تعريف الإمام ابن عاشور في قوله: « إعطاء كل شيء حقه من غير زيادة ولا نقصان» «محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، الدار العربية للكتاب، 1977م، ص: 24. يراجع للتوسع في هذه النقطة دراستنا، مفهوم الإصلاح في القرآن المجيد: دراسة في أسبابه ومظاهر، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، الطبعة الأولى، 2017م.



كما تعتزمها أفكار الناس المجردة، وتتجه إليها أهواؤهم المتضاربة، وتنهض نحوها حدوسهم المتفاوتة، وترومها اختياراتهم المتنوعة، بل كما يقصدها الشارع الحكيم.



**ينتهي** المتتبع لكلام الفقهاء والأصوليين في مضمار ما يعنونه بالمقاصد إلى أنها المصالح



### 3 . الاستعمالات الفقهية والأصولية للمقاصد

استعمل الفقهاء والأصوليون - لفظ المقاصد بمعانٍ متعددةٍ: منها معنى ما يقصده الشارع من هذا الفعل أو ذلك العمل أو ذلك الحكم فيكون المقصد بمعنى العلل والحكم التي يستهدفها ويتغياها الشارع أو بمعنى العلامات أو الأمارات كما عند الرازي. وعلى كل حال ينتهي المتتبع لكلام الفقهاء والأصوليين في مضمار ما يعنونه بالمقاصد إلى أنها المصالح، وهذا -كما قال الشيخ عبد الله بن بيه: «**تعريف بالغاية التي أصبحت بمنزلة الفصل في التعريف باعتبار المقاصد تمثل الجنس... وبهذا يصبح تعريف المقاصد بالغايات فقط إنما هو من التفسير، أي إبدال لفظ برديف أشهر، وليس تعريفا**»[1].

إن معظم الذين درجوا على استعمال كلمة المقاصد لم يلتفتوا إلا إلى البعد المصلحي من المقاصد، يبدو ذلك فيما سطره الغزالي والعز ابن عبد السلام والطوفي والشاطبي. مثلا فيما قاله الغزالي: «**نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة**»[2]. وقال أيضا: « **فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود**

1 الشيخ بن بيه، مشاهد من المقاصد ص 32

2 الغزالي أبو حامد، المستصفى، ج 1 ص: 287.



**فهم من الكتاب والسنة والإجماع فهي باطلة مطرحة... وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسا، بل مصلحة مرسلة.»**[1]. فالمراد من المقاصد عند الغزالي المصلحة التي رأى انها متمثلة في المحافظة على مقصود الشارع. ومقصود الشارع كما بين في كتابه شفاء الغليل هو جلب المنافع ودرء المفاسد، وكما يكون ذلك دينيا قد يكون أيضا دنيويا.

ويبدو ذلك أيضا فيما قاله العز ابن عبد السلام: «**معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها**»[2].

ويبدو ذلك أيضا في كلام القرافي، فقد قال رحمه الله: «**الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها. ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها**»[3].

ويبدو ذلك أيضا في كلام ابن القيم وذلك في سياق تمييزه بين تحريم ربا النساء الذي هو من تجريم المقاصد أي المصالح، وتحريم ربا الفضل الذي هو من تحريم الوسائل[4].

ويبدو ذلك أيضا في قوله: «**إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، فذلك على وجه لا يختل لها به نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات**»[5].

وقد استمر الأمر كذلك في «**تعريفات كثير من المحدثين لمقاصد الشريعة. كالإمام بن عاشور والأستاذ علال الفاسي رحمهما الله. وهو أوضح في تعريفات**

---

1 الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، بيروت، دار الفكر، بدون تاريخ، ج 1 ص 287

2 العز بن عبد السلام قواعد الأحكام، القاهرة، دار الجيل، بدون، ج 1 ص: 8.

3 القرافي شهاب الدين، الفروق، بيروت، عالم الكتب، -بدون تاريخ.ج 2 ص 33

4 . الشيخ بن بيه، مشاهد من المقاصد ص 40

5 .الشاطبي، الموافقات ج 2 ص 62



**من جاء بعدهما من الباحثين.**

لقد سبق للإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله أن عرف مقاصد الشريعة في سياق حديثه عن مقاصد التشريع العامة والخاصة فقال: «**مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة». ومقاصد التشريع الخاصة هي «الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة»**[1].

كما حدد الأستاذ علال الفاسي مقاصد الشريعة فقال: «**المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها**».[2]

وقد حاول الشيخ بن بيه تقديم تعريف للشاطبي بناء على ما جاء عند الشاطبي في الجهات التي نثبت بها مقاصد الشارع فقال: «**هي المعاني الجزئية أو الكلية المتضمنة لحكم أو حكمة، المفهومة من خطاب الشارع ابتداء، منها مقاصد أصلية وأخرى تابعة، وكذلك المرامي والمرامز والغايات المستنبطة من الخطاب، وما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته، مدركة للعقول البشرية متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة**»[3].

### 4 . معنى مفهوم مقاصد الشريعة في نظرنا

مهما يكن مبلغ التباين المصطلحي في كلمة الشريعة، فإنها هداية نافعة وشاملة يتعين على الفقيه أن يظفر بمقاصدها. ولا يتأتى له ذلك إلا إذا سلم بأمرين: **أولهما:** أن يسلم بأن معظمها خطاب لغوي عربي ملتبس لأنه يدل بالنسبة لمخاطب واحد أو أكثر على وجهين دلاليين على الأقل، لذا يجب من

1 . يراجع للتوسع في ذلك كتابي نظرية المقاصد عند ابن عاشور ص 117 وما بعدها.

2. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس ص: 50. وعلال الفاسي، مقاصد الشريعة لإسلامية ومكارمها، القاهرة، مصر، دار السلام، الطبعة الأولى، تحقيق الدكتور إسماعيل الحسني، 1432هـ، 2011م، ص: 111

3 .الشيخ بن بيه، مشاهد من المقاصد، ص 51




أجل فهم المعنى المقصود أن نستحضر المقام الذي سيقت فيه فيستدل الفقيه بذلك المعنى على الحكم، أي يستدل به على «الوصف» الذي يثبته الشارع لأفعال المكلفين اقتضاء، أو تخييرا، أو وضعا. **والثاني:** أن يسلم بأن لأحكام الشريعة عللا تستهدف مصالح مخصوصة تنتظم عند أهل المقاصد من الأصوليين في الضروريات والحاجيات والتحسينيات.



**مقاصد** الشريعة مفهوم مركب يتحدد في المعاني المقصودة من الخطاب الشرعي التي يتوصل إليها باستحضار المقام الذي سيق فيه الخطاب



وعليه، فإن مقاصد الشريعة مفهوم مركب يتحدد في المعاني المقصودة من الخطاب الشرعي التي يتوصل إليها باستحضار المقام الذي سيق فيه الخطاب، والغايات المصلحية المقصودة من تشريع الأحكام التي ينطوي عليها هذا الخطاب. يبدو من هذا المفهوم المقاصدي أننا إزاء نوعين من المقاصد:

1. **مقاصد الشارع من خطابه**، وهي الدلالات التي يقصدها الشارع من ألفاظه. أي ما يسمى بمقصود الكلام من الآية القرآنية أو الحديث النبوي. فعندما يدل الخطاب القرآني أو النبوي على معنيين: أحدهما قد يكون ظاهرا، والآخر قد يكون نصا نقول عن الثاني هو المقصود الأصلي. وأقوى طريق للكشف عن هذا النوع من المقاصد الشرعية، هو استحضار المقامات التي سيقت في إطارها، من عناصر لغوية صادرة عن الشارع، وملابسات مكانية وزمانية وحالية. يأتي في هذا المضمار استحضار أسباب نزول القرآن وأسباب ورود الحديث النبوي، والناسخ والمنسوخ. كما يأتي استحضار القرائن المختلفة والمحتفة بالخطاب والتي تربط بين النصوص وتؤسس للعلاقات البيانية بينها من إجمال ومن بيان



ومن خصوص ومن عموم ومن إطلاق ومن تقييد، ومن إظهار ومن إضمار.

2. **مقاصد الشارع من أحكامه**، وهي الغايات المصلحية التي يهدف الشارع إلى تحقيقها من تشريع الأحكام[1]. لا شك أن الشارع يستهدف من تشريعه للأحكام تحقيق جملة من الغايات المصلحية التي تنقسم إلى ثلاث مراتب:

أ . **مرتبة الغايات المصلحية الجزئية أو المصالح الجزئية**، وهي العلل التي استهدفها الشارع من تشريعه لكل حكم من الأحكام الشرعية على حدة. وتتفاوت بحسب اعتبارات متعددة كوضوح العلة وخفائها، أو مدى انضباطها وقطعيتها. وعلى كل حال، إن العلة توصلنا إلى الحكم غير المنصوص عليه، فهي وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة مخصوصة. فعلى سبيل المثال إن السفر وصف ظاهر منضبط[2]، والحكم المترتب عليه هو قصر الصلاة والإفطار في الصوم والمسح على الخفين. والغاية المصلحية المقصودة هي رفع الحرج عن المكلف والتخفيف عنه، والإسكار أيضا وصف ظاهر منضبط يؤدي إلى حكم التحريم حفظا لمصلحة العقول والأموال.

وقد يسمى هذا القسم بالحكمة، باعتبارها ما يترتب على تشريع الحكم من جلب المصالح ودرء المفاسد. من ذلك تجنب الأذى باعتباره الحكمة المقصودة من اعتزال الزوج مباشرة زوجته أيام حيضها. ومن ذلك نفي الجهالة وإبعاد الغرر والضرر عن المشتري في تحريم بيع المعدوم. ومن ذلك إباحة النظر في وجه المخطوبة لأن الحكمة من الإباحة حصول الألفة وإدامة العشرة وتحقق الارتياح والقبول...

ب. **مرتبة الغايات المصلحية الخاصة أو المصالح الخاصة** بمجال تشريعي محدد، كالمقاصد الخاصة بالعبادات وبالمعاملات، وبحقوق الإنسان، وبأحكام

---

1 .عبر الفقهاء والأصوليون عنها بتعبيرات متعددة كالحكمة والمنفعة والضرر والأهداف وغير ذلك.

2 . معنى كونه ظاهرا أنه ليس خفيا. ومعنى كونه منضبطا أنه لا يختلف بتخلف الأشخاص ولا الأحوال ولا الظروف.



الأسرة، وبالسياسة الشرعية[1].

ج . **مرتبة الغايات المصلحية الكلية أو المصالح الكلية** الذي تحدث عنها الأصوليون في مبحث المصلحة ضمن مباحث القياس، ومباحث الأدلة الشرعية. وهي متفاوتة أيضا بحسب اعتبارات معرفية، ومجتمعية. وتتعدد أنواع هذه المصالح، منها مقصد حفظ الضروريات الخمس: من دين ونفس ونسل وعقل ومال. ومنها مقصد رفع الحرج، ومنها مقصد حفظ كرامة الإنسان، ومنها العدل، ومنها موافقة قصد المكلف من العمل بالأحكام الشرعية لقصد الله من تشريعها[2]، ومنها مقصد أداء الإنسان لمهام الاستخلاف المتمثلة في الإصلاح الشامل للاعتقاد وللعقول وللأعمال بما يمكن من عمارة الأرض والانتفاع بما خلقه الله في دائرة الأخوة البشرية. والجدير بالإشارة أنه قد يطلق على هذا القسم الحكمة، كحكمة حفظ النفوس وتحقيق رفع الحرج وعموم الرسالة والرحمة...

**ثالثا مجالات الاجتهاد المقاصدي**

يتجه الاجتهاد المقاصدي إلى مستويين مفصليين:

أ - **مستوى الفهم السليم** لثلاثة مجالات:

- **أولها:** مجال مقاصدها من خطابها.
- **ثانيها:** مجال مقاصدها من أحكامها.
- **ثالثها:** مجال الواقع الذي تنزل في وقائعه.

ب - مستوى التنزيل السديد لما فهمناه من المستوى الأول على واقعات الواقع.

يبدو من هذين المستويين أهمية مقاصد الشريعة في هذا الاجتهاد، ولهذا وصفنا هذا الاجتهاد بأنه مقاصدي لأن الذي يسيطر على تفكير صاحب هذا الاجتهاد هو

1. يراجع أمثلة لذلك فيما كتبه الإمام ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، وما كتبه الأستاذ علال الفاسي في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها.
2 . كما قال الشاطبي: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصد الله في التشريع». الموافقات ج2 ص 331.



مراعاة مقاصد الشريعة سواء باعتبارها معاني مقصودة من خطابها أو باعتبارها مصالح مقصودة من أحكامها، بل لا بد من مراعاة هذين الصنفين من المقاصد عند تنزيل ما فهمناه على واقعة الواقع.

على الرغم من جهود الأصوليين في هذا المضمار، فإن الواقع المتغير وعالمه الراهن المتطور يفرض قراءتها قراءة نقدية تجديدية، وذلك من خلال ثلاث مجالات تنتظرها المنظومة الأصولية:

- **أولها:** الاجتهاد في دلالات الألفاظ مراجعتها، يصاغ إشكال هذا المجال في سؤال مفاده: **ماذا؟**

- **ثانيها:** الاجتهاد في تعليل الأحكام نتعقل من خلاله المصالح التي يجب جلبها والمفاسد التي يتعين دفعها، ويصاغ إشكال هذا المجال الثاني في سؤال مفاده: **لماذا؟**

- **ثالثها:** الاجتهاد المتعلق بالواقع؛ لأنه يهتم صاحبه بتحقيق المناط. يصاغ إشكال هذا المجال الثالث في سؤال مفاده: **كيف؟**[1]

### 1. فهم مقاصد خطاب الشريعة

الشريعة خطاب، ولعل أدق تعريف للخطاب هو ما أورده الآمدي في قوله: «**إنه اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه**»[2]. وتشكل الاحتمالية خاصية أساسية من خصائص الخطاب، إذ بها يكون هذا الخطاب خطابا ملتبسا؛ لأنه يدل بالنسبة لمخاطب واحد أو أكثر على وجهين دلاليين على الأقل. ولا يستغرب المرء هذه الاحتمالية؛ لأن المقصود من معظم ما كتبه

1 . تفصيل ذلك في كتاب إثارات تجديدية.

2 . الآمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1986 م، ج 1 ص:

138. والجدير بالإشارة هنا أنه ليس من غرض ي الخوض في الخلاف الكلامي الذي جرى في موضوع تسمية كلام الله تعالى خطابا قبل وجود المخاطبين. يراجع للتوسع: التهانوي محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، بدون، ج 1 ص: 313_304.



الأصوليون هو معالجة الاحتمال في دلالات الخطاب ما دام الاستدلال به عندهم مبنيا على معطيات وأمور على قدر حضورها أو غيابها يكون وضوح المعنى أو خفاؤه؛ من ذلك الإضمار، والتقديم والتأخير، والتقييد للمطلق وتخصيص العام وعدم الناسخ، والكناية والتعريض، والتشبيه والاستعارة... وكلها طاقات دلالية ينطوي عليها الخطاب الشرعي ويتفاوت الفقهاء والمفسرون والشراح في استثمارها والإفادة منها.



**المقصود** من معظم ما كتبه الأصوليون هو معالجة الاحتمال في دلالات الخطاب



لقد سبق للشافعي أن أفاد من آية ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ سورة النساء، الآية 195\ فاستدل بها على حجية الإجماع. سيقت الآية في مقام حالي متعلق بأحوال المشركين الذين لا يخلوا حالهم من أمرين: إما أنهم ارتدوا عن الإسلام بعد أن آمنوا بالرسول ﷺ، أو شاقوا الرسول عليه الصلاة والسلام بعد أن ظهر لهم صدق رسالته بالمعجزات. وجه الشافعي المشاقة انطلاقا من هذا المقام إلى مشاقة خاصة وإلى انحراف عن سبيل خاص؛ أفاد من ذلك على الرغم من الآية سيقت في مقام مغاير.[1]

إن المطلوب من النظر في الخطاب الشرعي، هو أن يتحقق الإفهام الذي يمكن صاحبه بعد ذلك ويقدره على الإفادة منه. نعم لا شك في ذلك، لكن ليس بالنسبة للجميع، وإنما بالنسبة لمن تهيأ أولا لمقصد الإفهام، ولمن امتلك ثانيا عدة تقدره على الإفادة منه، وأقوى عنصر في هذه العدة تبين المقام الذي سيق في

1 . روي أن الشافعي سئل عن آية في كتاب الله تدل على أن الإجماع حجة فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية» نقلا عن ابن عاشور في تفسير التحرير والتنوير ج 5 ص: 201



إطاره الخطاب. فبقدر ما يحافظ استحضار المقام - مقاليا كان أو حاليا - على اتساق الخطاب الشرعي فإنه يحفظ له فائدته؛ ذلك أن عملية الإحاطة بمقاصد الخطاب الشرعي قائمة على الاستفادة مما يكتنزه من طاقات دلالية مختلفة.

لا يعني اعتماد المقام من أجل التوصل إلى مراد الشارع في هذا النص أو ذاك من نصوص الخطاب الشرعي أن يغرق الفقيه فكره ونظره في المكونات المقامية التي نزل وورد النص فيها. ليس المطلوب منا أن نحبس أنظارنا في تلك الشروط. يجب، كي نستفيد منها أن نفهم أيضا مكوناتنا المقامية المعاصرة لأنه على قدر ما يكون استيعابنا لها تكون مبلغ إفادتنا من الخطاب الشرعي. والحق أن شطرا كبير من الاستنباطات الفقهية والأفهام العلمية التي استوت واستقرت في شريعتنا الإسلامية مبني على إعمال عنصر الفائدة وما يقتضيه هذا العنصر المنهجي من استثمار مكونات مقام الخطاب الشرعي وشروطه.



لا يعني اعتماد المقام من أجل التوصل إلى مراد الشارع في هذا النص أو ذاك من نصوص الخطاب الشرعي أن يغرق الفقيه فكره ونظره في المكونات المقامية



إننا نصر على أن الشريعة قبل أن تكون أحكاما في التشريع لما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني[1] هي خطاب[2] من المعاني والدلالات، صيغ بألفاظ تحكمها أساليب

---

1 تنطوي الشريعة على أحكام، والحكم هنا وصف نحكم به على أفعال وتصرفات المكلفين بالاقتضاء والتخيير والوضع لا شك أن الشارع يستدف من تشريعه لحكم من الأحكام الشرعية مقاصد مخصوصة في جلب المصالح وفي درئ المفاسد. ولهذه المقاصد طرقا لا بد من اعتمادها لكشفها بحثها الأصوليون ضمن مباحثهم في مسالك العلة من نص صريح وإيماء وسبر وتقسيم ومناسبة وغيرها من الطرق التي تعتمد في معرفة العلل المقصودة من تشريع الأحكام.

2 لعل أدق تعريف للخطاب هو ما أورده الآمدي في قوله: «إنه اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهئ لفهمه» الأحكام في وصول الأحكام 1 /138. والجدير بالإشارة هنا أنه ليس من غرضي الخوض في الخلاف الكلامي الذي جرى في موضوع تسمية كلام الله تعالى خطابا قبل وجود المخاطبين. يراجع للتوسع: التهانوي محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، بدون 1 /303 - 304.



لسانية ولغوية ومنطقية متعددة. ويجب التمييز هنا في الشريعة بين كونها حكما من الأحكام العملية وبين كونها خطابا من الخطابات اللغوية. فالشريعة خطاب لغوي عربي، والخطاب اللغوي العربي ألفاظ متواضع عليها في اللسان العربي الذي نزل به الكتاب المجيد، وانصهرت في بوثقته السنة النبوية. فبالنسبة للكتاب قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾، وبالنسبة للسنة قال تعالى أيضا: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ﴾\سورة النحل، الآية 144\..

وعلى كل حال، نحن بالنسبة لمجال فهم مقاصد الخطاب الشرعي إزاء حقل معرفي غني بالأنظار، وميدان خصب بالأفهام، ومساحات كبيرة من الاجتهاد. بيان ذلك أن لألفاظ الشريعة مدلولات يدل معظمها على أكثر من دلالة، مما يستلزم تحديد الدلالة المقصودة واستبعاد غيرها وتلك عملية اجتهادية لعلمائنا عامة وللأصوليين منهم خاصة كسب علمي معتبر في بنائها لا يمكن بأي حال القفز عليه.

ولله در الشيخ عبد الله بن بيه عندما عبر عن ذلك بأن تحديد مدلولات الألفاظ من نصوص الشريعة كتابا وسنة بمثابة «**الوابل الصيب الذي سالت منه أودية الأولين بقدرها، وأمسكت الماء الزلال، وأنبتت كل زوج بهيج من ثمرات علوم مختلفا ألوانها اختلافا هو الانسجام، وتنوعا هو الاتساق وانتظام**»[1].

لا ننسى أن الدلالة المقصودة من ملفوظات الشريعة هي أهم غرض علمي انصب عليه اهتمام الأصوليين؛ لأن الحكم الشرعي على أفعال المكلفين فرع عن تصوره الدلالي لأن تصور الدلالة يسبق التصديق.

وهكذا، برز هؤلاء في مجال فهم مقاصد الخطاب فتناولوا الدلالات بحسب

1. الشيخ عبد الله بن بيه، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، جدة، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1999م، ص 8



اعتبارات متعددة: منها: **وضع اللفظ للمعنى المقصود**، ومنها: **كيفية دلالته على هذا المعنى المقصود**، ومنها: **وضوحه او غموضه إلى غيرها من الاعتبارات**.



**الدلالة** المقصودة من ملفوظات الشريعة هي أهم غرض علمي انصب عليه اهتمام الأصوليين



لا نستغرب بعد هذا الاهتمام المميز الذي أولاه فقيه المقاصد في العصر الحديث الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إذ جعل رحمه الله من النظر في مدلولات ألفاظ الشريعة ومن الانشغال برفع التعارض الظاهري بينها مظهرا مفصليا من نظريته في مقاصد الشريعة، وهو ما أشبعنا القول فيه في كتابنا نظرية المقاصد عن الإمام محمد الطاهر بن عاشور[1]، وقد انتدبنا أنفسنا - وفي أكثر من دراسة – من أجل إبراز الوجه المقاصدي لمباحث الدلالات عند الأصوليين كما تمثلت في مباحث العموم والخصوص والكيفية والوضوح والغموض[2]. وكما عمقها الشيخ عبد الله بن بيه في أكثر من دراسة من دراساته، فجعل من مناحي النظر المقاصدي النظر في مقاصد العمومات والمخصصات، والمجملات والمبينات وظواهر النصوص والترجيح بينها، ومفاهيم الموافقة والمخالفة، والمطلقات والمقيدات، وغيرها من المناحي المتعلقة بمدلولات ألفاظ الشريعة[3].

لقد جعل الشيخ عبد الله بن بيه من البحث فيما سماه «**منظومة مدلول الدليل**»، أعني الدلالات التي يقصدها الشارع من ملفوظاته مجالا من المجالات التي يتمثل فيها التجديد. يقتضي سؤال هذه المنظومة الجواب عن سؤال ماذا

1 . إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد ص 373 وما بعدها

2 . ينظر إسماعيل الحسني، علم المقاصد الأعلام المجالات المفاهيم، القاهرة، دار الكلمة، الطبعة الأولى، 2017م،

3 . عبد الله بن بيه، مشاهد من المقاصد، ص 249، وأيضا كتابه مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، أبوظبي، نشر مركز الموطأ، الطبعة الرابعة، 2017، ص:53 وما بعدها.



قصد الشارع؟ و هو جنس من الأسئلة يقتضي أنواعا كثيرة هي كما قال: «**لب التجديد ومضطرب المجتهدين ومراد مراداتهم**»[1]. و عليه، إن عملية التجديد في هذا المجال تتمثل عند الشيخ بن بيه في «**وضع مقدمة لدراسة الظاهرة اللغوية من كل جوانبها و نواحيها و وزواياها لاستخراج خباياها انطلاقا من ثلاثي: الوضع و الاستعمال و الحمل... مع إشارة و إثارة خاصة تتعلق بثلاثة ألقاب هي: التأويل و المجمل و مفهوم المخالفة**»[2]،و ذلك يقتضي التمكن القوي من العدة الأصولية في هذا المضمار و حسن استثمار أدواتها وآلياتها لأن الوقوف على الدلالات المقصودة من الخطاب هو كما قال الغزالي: «**عمدةُ علم الأصول، لأنه ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها واقتنائها من أغصانها و(...) مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعماله الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها**»[3]

وفي نظري، ليس المقصود من الرجوع إلى ما كتبه الأصوليون في باب قضية فهم مقاصد الشارع من خطابه أن نستظهر في كل وقت وفي كل مناسبة ما سطروه من أقوال وما استشهدوا له من أمثلة؛ لأن ذلك مجرد اجترار وتكرار. نعم قد

1 . الشيخ عبد الله بن بيه، إثارات تجديدية ص 24 - 25 و50

2 . الوضع: نعني الدلالة الأولى للفظ التي منحها إياها الواضع لغة الذي هو الباريء عز وجل. إن الواضع للغة هو الباريء جل وعلا ألهمها نبيه آدم على رأي أو تواضع عليها الناس أو أصولها من الوضع الإلهي وفروعها من تواضع الناس....

الاستعمال: أي استعمال وتوظيف اللغة في سياق إفهام قد لا يكون من واضع اللغة وبالتالي قد يحيد به عن الدلالة الأولى قليلا أو كثيرا باستعماله في بعض لوازمه. والاستعمال وظيفة للمتكلم سواء كان الكلام وحيا أو غيره لأن المستعمل يستعمل اللفظ في حقيقته الوضعية أو العرفية أو الشرعية أو في مجازه أو في كنايته....

الحامل: هو المتلقي الذي يحمل اللفظ على معنى قد يكون استفاده من بيئة الكلام إذا كان كلام الوحي أو بيئة النزول أو بيئة المتكلم أو المتلقي – الحامل- .... والحامل لما كان راجعا إلى المتلقي الذي هو مجتهد الفقه أو العقيدة فقد يصطفي معنى من معاني الاستعمال بناء على فهم قد سيق إليه وقرينة استند إليها أو قاعدة اعتمد عليها مما كان له الأثر «وأحيانا بليغ الخطر والضرر». ينظر الشيخ عبد الله بن بيه، إثارات تجديدية ص 50 الشيخ بن بيه، إثارات تجديدية ص 50

3 . المستصفى للغزالي، ج 1 ص 115.



يكون ذلك مهما ومفيدا من النواحي المدرسية والتربوية والأكاديمية، ولكن الأهم والأفيد من الناحيتين العلمية والعملية أن تكون عندنا الجرأة العلمية المؤسسة على تشغيل أدواتنا العلمية اللغوية في فهم مقاصد الشارع من خطابه، وأن نمتلك الملكة التطبيقية، فنقدم على تقديم أمثلة تعكس القضايا العملية لوقتنا الراهن. ولعمري إن هذا لمسلك ناجع نستدل به على أن استحضارنا لمقاصد الشريعة بعيد عن الادعاء العلمي المجرد وغير المسنود، أو هو بعيد عن مجرد الشعار الذي نغطي به عجزنا عن ممارسة الاجتهاد. ولله در الإمام الغزالي عندما نبه على أن هذا النوع من الاجتهاد ليس بالأمر الهين لأنه لا يشتغل به « **إلا الماهر الحاذق في علم اللغة، العارف بأصولها، ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعارتها وتجوزاتها ومنهاجها في ضروب الأمثال**»[1].



**الأفيد** من الناحيتين العلمية والعملية أن تكون عندنا الجرأة العلمية المؤسسة على تشغيل أدواتنا العلمية اللغوية في فهم مقاصد الشارع من خطابه



يبدو أن الاجتهاد في هذا المجال استفراغ للوسع الفكري في النظر إلى الشريعة باعتبارها بناءً متعاضداً، بناء ينقل المسلم وبالأحرى الفقيه والعالم المسلم من فكر المصادفات إلى فكر علمي يقوم على إدراك واكتشاف العلاقات بين معاني الخطابات الشرعية.. وهو بناء يتكون من عنصرين رئيسين: عنصر الإفادة من المقامات التي سيقت في إطارها آيات القرآن الكريم وبيانات الرسول الكريم محمد عليه الصلاة والسلام، وعنصر مراعاة الاتساق، وهما عنصران متشابكان يكونان مفهوم التعاضد[2].

1 . الغزالي أبو حامد، فيصل التفرقة، ص 45

2 . المفروض دائما في المجتهد، كما قال الشاطبي: «إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد «الموافقات ج 3 ص 89 يراجع للتوسع في المقام



## 2 . فهم مقاصد أحكام الشريعة:

يهتم الفقيه من خلال مجال فهم مقاصد الأحكام بتعليل الأحكام الشرعية حتى يستدل بها على أحكام الحوادث غير المنصوصة في خطابه. وإذا كان الفقه كما يوضح الشيخ محمد أبو زهرة، «**في أدق معناه هو نفاذ بصيرة الفقيه لتعرف المراد من الألفاظ الدالة على الأحكام فمعرفة عللها وتعرف غاياتها هو من هذا الباب، فالفقيه لابد أن يقيس، إذ لابد أن يعرف علة الحكم ليعرف كمال المراد من الشرع، وإذا عرفت العلة تثبت الحكم في كل ما يثبت فيه**»[1]. بكلمة أخرى الشريعة دلالات مقصودة يستدل بها على الأحكام. نعم هذا لا شك فيه كما يبدو من مجال مقاصد الخطاب، لكنها أيضا أحكام تنطوي على مقاصد ترجع إلى جلب المصالح ودرء المفاسد.

يعلل الفقيه انطلاقا من هذه المرجعية المقاصدية أحكام الشريعة، وهو ما سبق أن قام به الصحابة في استدلالاهم كما في قتال مانعي الزكاة، وجمع المصحف، وتوريث الجدة دون الإخوة، وتوقيف عمر رضي الله عنه نفي الزاني البكر، ووضعه للخراج وتعليقه حد السرقة عام الرمادة ...وللتعليل في هذا المجال مسالك في إثبات العلل، وطرق متعددة في كشفها، لا يسع الفقيه المعلل للأحكام إلا التمكن التام من مباحثها وإشكالاتها[2].

---

كتابنا نظرية المقاصد ويراجع أيضا في تبين الإفادة والاتساق باعتبارها عناصر تكون مفهوم التعاضد كتابنا علم المقاصد

1 . محمد أبو زهرة، مالك، دار الفكر العربي، .بدون. ص: 342 والتعليل عند أهل المقاصد، هو الفقه، والذين يغلقونه كما قال شيخنا المصري: «يغلقون باب الفقه نفسه» محمد أبي زهرة، ابن حزم، . دار الفكر العربي، بدون ص: 409.

2 . يراجع على سبيل المثال: المستصفى 2 /219 وأصول التشريع الإسلامي، ص: 139، وعبد الحكيم عبد الرحمان أسعد السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، بيروت، لبنان، -دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى - 1986م- ص 339 وما بعدها. وقد وضع الشيخ عبد الله بن بيه خمس ضوابط ينبغي أن يراعيها المعلل في تعليل وفي إعماله لها عند توليد الأحكام، وهي: 1- التحقق من المقصد الأصلي الذي من أجله شرع الحكم لأنه بدون التحقق من المقصد الأصلي لا يمكن أن يلغى 2- أن يكون ذلك




يتعلق الأمر هنا بالمقاصد التي يتقصدها الشارع من تشريع الأحكام العملية، والتي تأتي في سياق ما ينطوي عليه القرآن الكريم من دعوة إلى التفكر والتدبر في آيات الكون وآيات الوحي؛ من أجل الظفر بالحكم ومن أجل اكتناه الأسرار التي يكتنزهما الأمر والخلق في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾. وقد برز كثير من المفسرين وشراح الحديث النبوي في تعليل كثير من الآيات القرآنية والتوجيهات النبوية. فأفاد الأصوليون من ذلك خاصة في باب القياس حين الحديث عن العلة باعتبارها مناط الحكم المعلق عليها.



**للتعليل** في هذا المجال مسالك في إثبات العلل، وطرق متعددة في كشفها، لا يسع الفقيه المعلل للأحكام إلا التمكن التام من مباحثها وإشكالاتها



إن التعليل بهذا الاعتبار هو الوجه الثاني من التقصيد في الفقه وأصوله؛ لأنه إذا كان فكر الفقيه في مجال قضايا فهم مقاصد الخطاب الشرعي متجها إلى استخلاص الدلالات المقصودة من الشريعة باعتبارها خطابا لغويا؛ فإنه في قضايا فهم مقاصد أحكامها متجه إلى الكشف عن مغازيها وأسرارها بغض النظر عن درجة انضباطها. وعلى كل حال، يسعى العالم بالمقاصد في مجال التعليل إلى الوقوف على الغايات التي يستهدفها الشارع إما من كل حكم من أحكامه، أو في

---

المقصد وصفا ظاهرا منضبطا لأنه إذا لم يكن كذلك فلا يمكن التعليل به. فعلى سبيل المثال يورث الغرر البغضاء، والبغضاء صفة نفسية فهو من باب الحكمة التي قد نلجأ للتعليل بها على خلاف وذلك فقط ند تعذر الانضباط في الوصف. قال في المراقي: ومن شروط الوصف الانضباط \\ إلا فحكمة بها يناط .3 - تحديد درجة المقصد في سلم المقاصد هل هو في مرتبة الضروري أو مرتبة الحاجي ... وهل هو مقصد أصلي أو تبعي. 4- النظر في النصوص الجزئية المؤسسة للحكم لأنه من خلالها يمكن ضبط التصرف في ضوء تأكيد الشارع على الحكم أو عدمه للتعرف على المقصد ومكانته وضبط التعامل معه. 5- التأكد من كون المقصد المعلل به منصوصا أو مستنبطا. ينظر الشيخ عبد الله بن بيه، إثارات تجديدية ص 75 - 76



كل أحكامه، أو باب من أبواب أحكامه من معاملات وعبادات وغيرها، ومن ثم تتسع عمليات الرد أو الإلحاق في القياس الفقهي، فبدلا من رد الفروع إلى العلل المنصوصة، ترد أيضا إلى الغايات العامة. لذا، لا مشروعية لأي استدلال قياسي إذا لم يتمش مع المناسبات المصلحية المقصودة في الشريعة.

إن قوام البحث عن مقاصد الأحكام الشرعية هو التعليل، فلا يتم قياس ما لم يرد حكمه في نصوص الشارع على حكم ما ورد فيه حكمه إلا بعد معرفتنا بعلل الأحكام الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة التي حررها الأصوليون في أصول الفقه. فهذه المسالك كما بين الشيخ عبد الله بن بيه «**تدل على المقصد إما مباشرة أو عن طريق الإيماء إلى الحكمة التي قد تكون متوارية وراء العلة كالسفر المعلل به في القصر لانضباطه مع أن الحكمة هي المشقة التي يريد الشارع أن يخففها** ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾. **فتخفيف المشقة هو المقصد... وبالجملة فإن العلة إذا كانت من نوع المناسب فهي تفيد المقصدية. ويتخلف عن مسالك العلة مسلكان لا تبرز الحكمة فيهما في محل التعليل، وبالتالي لا تظهر المقصدية. وهما مسلكا السبر والدوران**»[1].

تتفاوت عملية التعليل بحسب درجات ثبوت العلل ووضوحها وقطعيتها وظنيتها، بيان ذلك أن أعلى مراتب العلل ما كان ثابتا بمسلك تحقيق المناط لاستناده إلى قاعدة أو على علة متفق عليها، ثم ما كان بتنقيح المناط لوجود أوصاف منصوصة، ثم ما كان بتخريج المناط لأن استخراج العلة يرجع إلى الاجتهاد[2].

**المطلوب بحسب الشيخ عبد الله بن بيه:** إعمال نتائج التعليل المصلحي الذي يدور في فلك أربع دوائر مفصلية:

1. الشيخ عبد الله بن بيه، مشاهد من المقاصد ص 256
2. توضيح الطوفي لذلك ينظر إثارات تجديدية ص/ 93 - 99



1 - **دائرة الاستحسان**: فيستثنى فيها جزئي لمعنى يخصه من مقصد كلي ثابت بالدليل.

2 - **ودائرة الاستصلاح**: فيحدث فيها حكم في محل بناء على مقصد كلي حيث لا يوجد أصل خاص منصوص عليه.

3- **ودائرة استنباط الأقيسة**: فيلحق فيها الفرع بالأصل كما في القياس.



**أعلى** مراتب العلل ما كان ثابتا بمسلك تحقيق المناط ثم ما كان بتنقيح المناط ثم ما كان بتخريج المناط



4 - **ودائرة مراعاة المآلات والذرائع**: فيتم فيها تغيير حكم عما يقتضيه الظاهر.

كلها دوائر تكشف طبيعة قضايا مقاصد الأحكام وما تتطلبه سلفا من تعليل مصلحي وما تقتضيه من تطبيق مقاصدي. يبدو ما تشكله هذه الدوائر من عمل تجديدي يتجه في وجهتين رئيستين بحسب بن بيه[1]:

- **الأولى**: وجهة تبصرنا انطلاقا من التعليل، بمقاصد أحكام شرعية تعتمد في الاستدلال على قضايا ونازلات «**لم يقم موجبها في الزمن الماضي ولم تظهر الحاجة إليها، كما حصل للصحابة عندما تبين لهم الوجوه المصلحية لجمع المصحف وتدوين العلم وتضمين الصناع وغيرها من القضايا المستجدة في زمانهم.**

- **الثانية**: أن التعليل يساعد الفقيه على تعديل النظر في قضايا قام موجبها فاختلفت فيها انظار العلماء لرجحان المصالح او ترجح المفاسد فاقتضت الأخذ بالقول المرجوح. فعلى سبيل المثال اعتمد المالكية قاعدة جريان العمل، فراجعوا في ضوئها مذهب مالك وكان بسببها لكل قطر عمله كعمل فاس وقرطبة وتونس فأعملوا ضعيف الأقوال وأهملوا راجحها.

يسفر العمل التعليلي عن نتائج محددة؛ لأنه إما أن يفضي إلى التوصل إلى علل

---

1 الشيخ بن بيه، إثارات تجديدية ص 74 - 75 وأيضا كتابه مشاهد من المقاصد ص 58 -60




جزئية، أو أن يفضي إلى استخلاص حكم، تارة هي حكم كلية، وتارة أخرى هي حكم جزئية. وعلى كل حال، الجزئي من التعليلات قد يصبح بمثابة اللبنة أو اللبنات التي تستقرىء لنا مقصداً كلي. ينضبط التعليل بجملة من الضوابط لعلها ضرورة التحقق من المقصد الأصلي الذي من أجله شرع الحكم؛ لأنه بدون التحقق لا يكون التعليل، وأن يكون وصفا ظاهرا منضبطا[1].



**القول** بالتعليل متسق مع مبدإ الإفادة الذي ينزه أحكام الشريعة عن أن تنطوي على ما لا مصلحة فيه



بغض النظر عمن استكثر من التعليل وعول عليه حتى في أبواب العبادات كما هو حال معظم الفقهاء الحنفية، ومن توسط في الأخذ به كما هو حال معظم المالكية والشافعية والحنابلة؛ فإن القول بالتعليل متسق مع مبدإ الإفادة الذي ينزه أحكام الشريعة عن أن تنطوي على ما لا مصلحة فيه. إن الحكيم -كما قال الرازي - : «**لا يفعل إلا لمصلحة فإن من يفعل لا لمصلحة يكون عابثا، والعبث على الله تعالى محال بالنص والإجماع والمعقول**»[2].

لا يمكن أن نتحدث عن التعليل باعتباره مجالا لفهم مقاصد الشارع من أحكامه دون أن نتبين ودون أن نستوعب ما للعقل من خلاله من دور في التجديد. والعقل المقصود هنا، ليس العقل الذي تحكمه الأهواء الذاتية المتصارعة والأغراض المصلحية الشخصية المتنافرة والأفكار المجردة المتدافعة، وليس

1 . يراجع في شأن ضوابط التعليل الثمانية ما سطره الشيخ عبد الله بن بيه في كتابه مشاهد من المقاصد ص 288

2. الرازي فخر الدين، المحصول في علم أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1988م.، ج 2 ص 328 يقرر هذا المبدأ القرآن الكريم في كثير من الآيات، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِبِينَ ۝١٦ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ سورة النساء 16 - 17 وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝٣٨ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ سورة الدخان 38، وقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ سورة المؤمنون 115.



العقل أيضا مجرد كونه ملكة أو أداة رقابة على الخاطر والفعل والحركة، ولا هو مجرد قوة في التمييز بين الأشياء وأضدادها .... ولا هو العقل المتأثر بالمحسوسات أو المحكوم بعوائق الهوى والغرور، وإنما المقصود بالعقل هنا العقل الذي يجتهد صاحبه في أن يكون موضوعيا ونزيها، وأمينا واعيا بحدوده التاريخية، وأسقفه المعرفية وعدته المنهجية. العقل بمعناه القرآني الذي يعني حسن الفهم ودقة الإدراك وقوة الوعي، فهو عقل موضوعي أو بلغة الشيخ عبد الله بن بيه هو **«العقل الخالص، القائم على المسلمات البرهانية القطعية»**. فهذا هو العقل الذي نحتاجه ليس فحسب في التعليل، وإنما نحتاجه في كل عمليات التفقه الشرعي[1]. ولهذا لا بد من اليقظة والحذر، أعني -كما قال الشيخ عبد الله بن بيه: **«أن يحذر من العقل بالعقل»**[2].

لئن سلم العقل من الناحية الإجمالية بمعقولية العبادات، فإنه لا يسعه أن يتعقل كل تفاصيلها تعقلا تاما. أما دوره في مجال المعاملات فهو تمييز المصالح من المفاسد، والحسن من القبيح، مما تتأسس عليه كثير من أحكام المعاملات فضلا عن تقدير المصالح التي يخال العقل أنها مناقضة لما في نصوص الشرع.

وعلى كل حال، إن حفظ العقل أحد الضروريات الخمس في مقاصد الشريعة. والحق أن النشاط العقلي في الفكر المقاصدي متبلور من خلال ثلاثة أسئلة مفصلية:

---

1 .فعلى سبيل المثال هذا عقل مقياس من المقاييس في قبول و رد الأحاديث المروية عن الرسول الكريم محمد عليه الصلاة و السلام . قال الشيرازي: «إذا روى الخبر ثقة رد بأمور: أحدها أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول، وأما بخلاف العقول فلا»، و قال ابن الجوزي: «كل حديث رأيته يخالف العقول أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع فلا تتكلف اعتباره، أي لا تعتبر رواته و لا تنظر في جرحهم أو يكون مما يدفعه الحس و المشاهدة، أو مباينا لنص الكتاب و السنة المتواترة أو الإجماع القطعي حيث لا يقبل شيء من ذلك التأويل» نقلا عن الشيخ عبد الله بن بيه، مشاهد من المقاصد ص 77 - 78 . يجب على العقل مثلا في أمور الحشر والنشر وأحوال الآخرة أن يسلم مفاتيح العلم إلى سلطان الوحي. ينظر كتاب الشيخ بن بيه إثارات تجديدية ص 31

2 . المرجع نفسه ص 30




- **أولها:** هل المصلحة التي تبنى عليها أحكام الشريعة «مصلحة عقلية أم مصلحة شرعية؟

- **الثاني:** وهل أحكام الشريعة معقولة المعنى أم تعبدية؟

- **الثالث:** ما نوع العلاقة التي تربط الكليات بالجزئيات التي تتضمنها بنيته؟



**العقل** الخالص، القائم على المسلمات البرهانية القطعية». هو العقل الذي نحتاجه ليس فحسب في التعليل، وإنما نحتاجه في كل عمليات التفقه الشرعي



**3 . فهم واقع المكلفين بالشريعة**

اختلفت عبارة علماء الإسلام في التعبير عن هذا المجال، بحثه علماء الأصول ضمن مباحث العلة، وقصدوا به تحقيق المناط، والبعض قصد به كما قال ابن القيم رحمه الله: «**فهم الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن و الأمارات والعلامات حتى يحيط به علما**»[1]. والبعض الآخر قصد به كما قال الشاطبي رحمه الله: «**العلم بالموضوع على ما هو عليه**»[2].

الواقع اسم فاعل من وقع الشيء وجب، ووقع القول ثبت. نقول: وقع الحق أي ثبت. والواقعة النازلة والواقعة من أسماء يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ﴾ (الواقعة، الآية: 1). والوقوع هو الوجوب والثبوت. الوجوب يدل على الوجود المؤكد، والثبوت يقابل النفي والعدم. وعلى كل حال الواقع هو دائما وجود ثابت. ونقول: استوقع الشيء، وتوقعه إذا انتظر وقوعه. في التوقع انتظار وترقب.

تتعدد صور التوقع، فقد يكون التوقع افتراضا كما في حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما؛ لأنه افترض أسئلة أجاب عنها الرسول الكريم محمد

1 ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، بدون، ج 1 ص: 87_88.

2 الشاطبي، الموافقات، ج 4 ص: 165.



عليه الصلاة والسلام. قال حذيفة: «**كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن أقع فيه**»...[1] . والصحابة كما أشار الغزالي فرضوا في الفرائض ما تنقضي الدهور ولا يقع مثله؛ لأن ذلك مما أمكن وقوعه، فصفوا علمه ورتبوه قبل وقوعه إذ علموا أنه لا ضرر في الخوض فيه وفي بيان حكم الواقعة قبل وقوعها[2]. كما افترض الفقهاء جملة من الوقائع وحددوا أحكامها الشرعية[3]، وقد يكون التوقع مرتبطا ارتباطا سببيا بتصرفات المكلفين كما في النظر المآلي عامة ومنه النظر الذرائعي خاصة فتحا وسدا. وقد يكون التوقع مجرد افتراض نظري لمسائل لا علاقة لها بالواقع، وهو ما كرهه مالك عندما سئل: «**إن وقع كذا» فقال للسائل: هذه سلسلة بنت سليسلة، اذهب إلى العراق**[4].

وقديما سبق للجويني أن افترض خلو الزمان من حملة العلم بالشريعة، فاستدل بناء على هذا الافتراض على جملة من أحكام الشريعة في العبادات والمعاملات. كما سبق لغيره من الفقهاء افتراض افتراضات أسسوا عليها كثيرا من الأحكام[5]. ومهما يكن من شأن القيمة المعرفية - المنهجية لهذا الموروث الفقهي



**الصحابة** فرضوا في الفرائض ما تنقضي الدهور ولا يقع مثله؛ لأن ذلك مما أمكن وقوعه، فصفوا علمه ورتبوه قبل وقوعه

1 . ينظر صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة. وأيضا صحيح مسلم، في باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، 6673

2 . الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام نقلا عن الشيخ عبد بن بيه، إثارات تجديدية، ص 134

3 . منها لو طار الولي من المشرق إلى المغرب بعد الزوال، وكان قد صلى الظهر وأدركه الزوال في الوقت الذي طار إليه فلا يعيد. قال بن بيه: «وقد أصبح اليوم الطيران متاحا للولي وغير الولي. وقبل أربعة أشهر صليت الظهر والعصر في جدة لأصل إلى واشنطن بعد ساعات في وقتهما فلم أصل شيئا لأنهم أراحونا من الاجتهاد». الشيخ عبد بن بيه، إثارات تجديدية ص 135

4 . المرجع نفسه، ص 133 - 135

5 . الشيخ عبد بن بيه، إثارات تجديدية ص 135-137



والأصولي في معرفة الواقع والمتوقع فيجب علينا أن نفيد منها بشرط مزيد من تعميقها عن طريق التعامل مع الوسائل الحديثة لإدراك الواقع الراهن.

وعلى كل حال، المطلوب هو فهم واقع المحكوم فيه والمحكوم عليه، سواء كان ذاتا أو صفة أو نسبة جنسا أو نوعا، كلا أو جزء، فعلا أو انفعالا... كل ذلك له حمولة من المعنى هي التي تجعله قابلا للحكم. الحمولة هنا هي الواقع الذي يبحث عنه الفقيه والتي تسمى تارة علة وتارة أخرى سببا وتارة ثالثة تسمى مانعا أو شرطا أو حالا أو معنى مؤثرا كالمعنى الذي يجتال الجزئية عن قياسها في دليل الاستحسان.

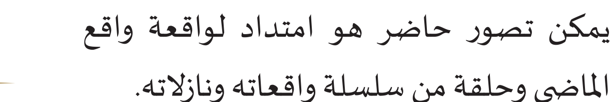
والجدير بالتنبيه عليه في هذا المضمار هو ضرورة مراعاة الفقيه للعناصر الزمانية والمكانية والمجتمعية في فهم حمولة الواقع والعمل الدائم على الجواب على «الأسئلة المفاتيح: **ماذا؟ أي الماهية، ولماذا؟ أي العلة والسبب. وأين؟ أي المكان. ومتى؟ الزمان، وكيف؟ الحال والخبر**.

خاض الكثير فيما يسمى بفقه الواقع، لكن لا تشي معظم المعالجات العلمية لهذا المبحث العلمي المميز بوعي نقدي يتضافر على بنائه الماضي والحاضر والمستقبل. الماضي بكل ما ينطوي عليه من إرث ثقيل، والحاضر بكل ما يكتنزه من رجاء، والمستقبل بكل ما يحمله من افتراضات واستشرافات.

لا يتعلق الأمر في هذا الوعي بمعرفة اللحظة الحاضرة أو الأخيرة لواقعة الواقع. كلا، ليس هذا هو مقصودي بمعرفة واقع الواقعة أو النازلة، وإنما المقصود به أعمق من ذلك بكثير. إن المقصود في هذا المضمار التمكن من أمرين لا يغني أحدهما عن الآخر في هذا الذي يسمى «**بفقه الواقع**»:

- **أولهما:** التمكن من امتلاك وعي معرفي بالتاريخ باعتباره عنصرا معرفيا ضروريا؛ لأن ماضي واقعة الواقع هو الذي أفرز حاضرها وأسسه، وبدونه لا





يمكن تصور حاضر هو امتداد لواقعة واقع الماضي وحلقة من سلسلة واقعاته ونازلاته.

- **الثاني**: التمكن من رؤية مستقبلية واضحة نتوقع من خلالها مستقبل هذا الواقع ونستشرف مآلاته وتداعياته وتفاعلاته المتشابكة وتداخلاته المتمايزة من النواحي الفردية والمجتمعية والإنسانية.

**الأحكام** الشرعية ترنو إلى الماضي استصحابا، وتنظر إلى الحاضر استصلاحا، وترقب المستقبل والمآلات سدا للذرائع حماية

وفي نظري، إن ما كتبه الشيخ عبد الله بن بيه أنموذج جيد من النماذج القليلة والنادرة التي تمكنت من هذين الأمرين العظيمين، فانطلق يقربهما بهذا المثال المتخيل الرائع، **«مثال من يقف وسط نهر يتأمل جريانه وقوة اندفاعه أو سلاسة انسيابه، لكنه ليعرف الأسباب يحتاج إلى العودة، وأن يرتد على آثاره قصصا ليشاهد منابع النهر، ويركض إلى الأمام ليرى مصبه ومنتهاه.**

**وهكذا فإن الأحكام الشرعية ترنو إلى الماضي استصحابا، وتنظر إلى الحاضر استصلاحا، وترقب المستقبل والمآلات سدا للذرائع «حماية»**[1].

يتعلق الأمر هنا بفهم الواقع الذي يعيش بين أحضان واقعاته المكلفون في الإسلام، في زمان معين وفي مكان معين وفي حال معين، وبالنسبة لمكلفين مخصوصين.... أقصد الفهم الذي ينظر إلى هذا الواقع باعتباره بنية مركبة من العناصر المتداخلة والمكونات المتشابكة التي أسهمت في تكوين وفي توليد نازلة من نازلات الواقع.

هي عناصر من الزمان ومن المكان ومن الحال ومن القيم ..... لا بد من التمكن العلمي منها وهذا يشمل كثيرا من أبواب الفقه من العبادات ومن احكام الاسرة

1 . الشيخ عبد الله بن بيه، إثارات تجديدية ص 139



ومن أحكام المعاملات المالية وغير المالية التي نحتاج إلى فكر تاريخي يحسن استيعاب تاريخها الثقافي والاقتصادي والمالي والبيئي والاجتماعي ويدرك في الوقت نفسه أنواع انتقالها وتفاعلاتها مع واقعنا الحديث. وللأصوليين أيضا، خاصة أهل المصالح منهم، موروث معتبر نحتاج إلى الإفادة منه بفهم علمي بقدر ما يتمسك بالمعلوم من الدين الإسلامي، ضرورة يتمتع بمقادير معتبرة من الانفتاح والنسبية والمراجعة.

والحاصل أن الواقع مفهوم مركب من معطيات متعددة تتشابك في بنيتها عناصر الحال والزمان والمكان والأشخاص والمآل .. بكلام آخر، إن الواقع مفهوم مركب من عناصر متشابكة، يتداخل فيها ما هو إنساني بما هو زماني، وينصهر في بوتقته ما هو مكاني بما هو معرفي. ومن ثم، فإن ما أعنيه بالواقع جملة من البنيات المتداخلة والعلاقات المتشابكة التي يركبها فكر العالم وهو بصدد فهم موضوعه وتركيبه البنيوي والعلائقي تزداد واقعيته وتتطور بحسب سيرورة المعرفة الإنسانية، وبحسب مبلغ فهمه لواقعه وبحسب درجة تقدم كسبه العلمي.

على هدي من هذا المفهوم للواقع أدرك المغزى والمقصد من عدم تنصيص الشريعة على حكم كل حادثة جزئية على حدتها، وإنما أتت في معظم نصوصها بأمور عامة وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر من الجزئيات. وذلك ما أدركه الإمام الشاطبي رحمه الله عندما اعترف بأن «**لكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبرا في الحكم بإطلاق ولا هو بطردي بإطلاق، فلا يبقى من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب**»[1]. الاجتهاد هنا تحرر مستمر من النظرة البسيطة للواقع الإنساني بصفة عامة وللواقع الذي يحتضن الوجود الدنيوي للمكلفين في الإسلام والحق

1 . المصدر نفسه، ج 4 ص: 92.



أن واقعنا الإسلامي – شأنه في ذلك شأن أي واقع بشري وإنساني – لم يكن ولن يكون في يوم من الأيام بسيطا، وإنما هو دائما مركب يتداخل في بنائه عناصر متشابكة من الزمان والمكان والأحداث والمآلات والقيم. كلها عناصر تتناسب درجة تركيبها مع مستوى قدرتنا على كشف علاقاتها المتوارية عن الأنظار، وتتناسب في الوقت ذاته مع درجة قدرتنا على كشف منطقها الداخلي.



**يفهم** المجتهد الواقع من زاوية كونه بنيات تتداخل خيوطها، وينبغي له تفقه ما يفرزه من واقعات من زاوية أنه علاقات تتشابك مكوناتها



وعليه، يفهم المجتهد الواقع من زاوية كونه بنيات تتداخل خيوطها، وينبغي له تفقه ما يفرزه من واقعات من زاوية أنه علاقات تتشابك مكوناتها. فيها الموروث من العهود القديمة، وفيها المستورد والمقتبس طوعا أو كرها من العهود اللاحقة عليها. تارة يتعايشان، وتارة أخرى كثيرة يتصادمان[1]، وفي سياق هذا الواقع طرحت ولا زالت تطرح الكثير من المستجدات التي راح كثير من فقهائنا يقدمون حولها كثيرا من الاجتهادات المتنافرة والفتاوى المتضاربة.

### 4 . تنزيل نتائج الفهم على نازلات الواقع

أعني بهذا المستوى تنزيل ما فهمناه على نازلات الواقع، أي: تنزيل ما فهمناه من مقاصد الشريعة، سواء كانت مقاصد خطابية أو مقاصد مصلحية، وتنزيل ما فهمناه من الواقع الذي نزلت في سياقه النازلة، ويدل التنزيل على معاني التتابع الذي يحكمه النظام والترتيل الذي يضبطه الاتساق[2]. بكلمة أخرى إن التنزيل

---

1 . يراجع للتوسع في هذه النقطة دراستي التمايز وإشكال التفاعل مع واقع الجفاء في الفكر المقاصدي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 54، 2009 م، ص: 75.

2. وهو مما تدل عليه كثير من آيات التنزيل الحكيم، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا﴾سورة الإسراء، الاية 106\ وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾سورة الفرقان، \ إن التنزيل، كما قال الراغب الأصفهاني:



وظيفة اجتهادية لا يجرؤ على ممارستها من قدر على القيام بالاجتهاد المستأنف في الإسلام[1]. فالموفق من المجتهدين، الموقع منهم عن رب العالمين كما قال ابن القيم، هو الذي يكون موفقا ومسددا في تنزيل ما فهمه على مواضعه الحقيقية، ومن ثم، فإن التنزيل جهد علمي مستأنف، لا يفتأ صاحبه يقوم بالمراجعة والتعديل والنقد والتحقيق.

تتمثل الوظيفة الأولية للتنزيل في ربط ما حصلناه ذهنيا بواقعة من الواقعات المتعددة التي يكتنزها واقع المكلفين، نعني بالربط هنا ربط الأفهام بالواقع من أجل تحقيق مناطاتها في واقعاته، أو لنقل مع ابن القيم هو «**فهم الواجب في الواقع**»[2]. وهو في نظري بمثابة البرنامج الاجتهادي المفتوح على المستقبل، إذ هو اجتهاد لا يمكن أن ينقطع ويظل مستمرا إلى يوم الدين، وهو ما سبق للشاطبي أن فسره تفسيرا بليغا ودقيقا في قوله: «**إن كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير. وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد. وكذلك إن فرضنا انه تقدم لنا مثلها فلا بد من النظر في كونها مثلها. فلا بد من النظر في كونها مثلها أو لا. وهو نظر اجتهاد**»[3].

إن هذا النظر الشاطبي نظر سديد؛ لأن المجتهد عندما يدرك على سبيل المثال الواقع، فإنما يكون قد أدرك درجة من درجات استيعابه، وفهم منزلة من منازل فهمه. تتناسب علمية فهمه، ويتناسب نوع استيعابه لواقعه مع نوع ما بذله من جهد ومع ما وظفه من منهج، ففهمه للشريعة ما هو إلا درجة من درجات الفهم

---

«يختص بالموضع الذي يشير إليه إنزاله مفرقا، ومرة بعد أخرى» الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص: 799.

1 . عرض الشيخ بن بيه أفهاما مستنيرة للواقع نقلها عن الغزالي والقرافي والشاطبي وابن القيم ينظر إثارات تجديدية ص 128 - 130

2 .ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 1 ص: 87.

3. الشاطبي، الموافقات ج 4 ص: 91_92.



لأنه مرتبط ارتباطا شديدا بمستوى استيعابه لخطاباتها ولأحكامها ولمقاصدها.



**ألح** الشيخ عبد الله بن بيه على أن الأصل في الأحكام الشرعية أنها تطبق وتنزل بناء على قيود مخصوصة



قد يكون مجال الفهم سليما للشريعة ومقاصدها الخطابية وغير الخطابية، وقد يكون أيضا الفهم سليما للواقع، نعم قد يكون كل ذلك سليما، لكنه على أهميته فإنه ناقص إذا لم يكن التنزيل سليما أيضا. إن تنفيذ ما حصل من فهم للشريعة وللواقع عملية اجتهادية يواجه من خلالها المجتهد جملة من الأعراض الخارجة عما حصله ذهنه، ولا يستغرب المجتهد المسلم ذلك لأن معالجة هذه الأعراض المتشابكة والمتداخلة والتصدي لها مظهر من مظاهر الابتلاء والتكليف في الشرع الإسلامي. يبدو أن الأفهام التي نكونها عن واقعنا وعن شريعتنا، وإن بلغت ما بلغت من الإحكام النظري فإن قيمتها المنهجية مرتبطة بمدى نتائجها في الواقع الميداني.

وفي هذا المضمار ألح الشيخ عبد الله بن بيه على أن الأصل في الأحكام الشرعية أنها تطبق وتنزل بناء على قيود مخصوصة؛ لأن خطاب الوضع فيها له شروط وأسباب، وموانع، ورخص وعزائم، وكلها مقتضيات ينتظم في نسقها ارتباط الحكم الشرعي التكليفي بالواقع بغض النظر عن سلاسته ومرونته وإكراهاته وحزونته. وقد سمى الشيخ عبد الله بن بيه ذلك ب «**مباءة التنزيل**» أي: «**تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع باعتبار أن الأحكام الشرعية معلقة بعد النزول على وجود مشخص هو الواقع، أي الوجود الخارجي كما يسميه المناطقة. هذا الوجود الخارجي مركب تركيب الكينونة البشرية في سعتها وضيقها، رخائها وقترها، وضروراتها وحاجاتها، وتطور سيرورتها**»[1]. وهو ما سبق أن تناوله

1. الشيخ عبد الله بن بيه، إثارات تجديدية ص 100.



الفقهاء والأصوليون في باب تحقيق المناط.

نعني بـ «**تحقيق المناط**» تطبيق ما تصورناه من قواعد عامة في آحاد صورها وجزئياتها، ونعني أيضا إثبات علة متفق عليها في الأصل في الفرع لإلحاق فرع بها[1]. لقد سبق للغزالي أن طرح جملة من الموازين اللغوية والعرفية والعقلية والحسية والطبيعية، والتي بمقتضاها يكون تحقيق المناط في واقع المكلفين، حتى اعتبر رحمه الله أن **تحقيق المناط هو تسعة أعشار الفقه**[2]، وقد عمق الشاطبي ذلك من خلال حديثه عن تحقيق المناط في مآلات الأفعال، وعن أنواع الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط الخاص[3].

وقد علق الشيخ عبد الله بن بيه على هذا الطرح الشاطبي لتحقيق المناط الخاص فقال حفظه الله: «**إن الشاطبي من خلال شرحه لمفهوم تحقيق المناط جعله مبدأ له من الشمول ما يدخله في تفاصيل التكليف و يقوم به كل العاملين، و له من العمق أحيانا ما يدق عن فهم المتعاملين، فهو نور و هو مسحة ملك**»[4].

وعلى كل حال، الاختلاف في تعريف تحقيق المناط هو اختلاف عبارة لا اختلاف دلالة؛ لأنه رحلة بحثية نطلب من خلالها تطابقا بين الأحكام الشرعية مجردة وبين تفاصيل الواقع المجسد المراد تطبيقها عليه والمتوقع المستقبلي بكل تقلباتهما وتجلياتهما. في تحقيق المناط جملة من التقديرات والموازنات التي تتعدد صورها تارة هي تغليب لكلي قد يخفى في مقابل جزئي قد يكون أكثر ظهورا ... وتارة أخرى هي موازنة بين مصلحة ومفسدة، أو بين مصلحتين، أو بين مفسدتين كما في ارتكاب أخف الضررين، أو ارتكاب أصلح المصلحتين، أو كما في درء المفاسد

---

1. فعلى سبيل المثال علة الربا في المطعومات عند مالك هي الاقتيات والادخار، والتين لئن كان في الحجاز لا يقتات فإنه في بلاد الأندلس يقتات، ولهذا اعتبره تلامذة مالك مما يشمله الربا.
2. الغزالي، أساس القياس، ص 43 نقلا عن إثارات تجديدية ص 108
3. ينظر إثارات تجديدية 109 - 116
4. الشيخ عبد الله بن بيه، إثارات تجديدية ص 116



مقدم على جلب المصالح[1].

ينبني التقدير السليم سلفا على التشخيص السليم للقضية، فإذا كانت عقدا يكون بالتعرف على مكونات ... وإذا كان الأمر يتعلق بذات لإصدار حكم عليها كالنقود الورقية، فإن الباحث يجب أن يتعرض إلى تاريخ العملات ووظيفتها في التداول والتعامل والتبادل، وما اعتراها على مر التاريخ من تطور يتعلق بذات النقد كمعدن نفيس إلى فلوس، أو يتعلق بالسلطة وهي جهة الإصدار أو بالسلع والخدمات، وهذه هي مرحلة التكييف والتوصيف التي يعبر عنها بتحقيق المناط عند الأصوليين.... وتزداد أهمية هذه المرحلة عندما ندرك تعقد العقود المعاصرة وانبناءها على عناصر لم تكن موجودة في العقود المعروفة لدى الفقهاء من بيع وسلم وإجارة وكراء وقراض وقرض ومساقاة ومزارعة وكفالة ووكالة إلى آخرها»[2].

**المطلوب** اليوم، بالإضافة إلى تحقيق المناط في الأنواع والأشخاص والأعيان، أن نحقق المناط في أوضاع الأمم ومقتضيات الزمان والمكان



إن المطلوب اليوم، بالإضافة إلى تحقيق المناط في الأنواع والأشخاص والأعيان، أن نحقق المناط كما ألح الشيخ عبد الله بن بيه في «**أوضاع الأمم ومقتضيات الزمان والمكان**»[3].

ولهذا التحقيق بيئة أصولية وتنزيل. أما البيئة الأصولية فتتمثل عند الشيخ عبد الله بن بيه في خطاب الوضع الذي يحوط خطابَ التكليف. وتنزيل هذه البيئة معناه الواقع المشخص ووسائل التعرف عليه[4]. الواقع في الوقت الراهن

1. قدم الشيخ عبد الله بن بيه جملة من الأمثلة التطبيقية على ذلك منها ارتكاب جريمة قتل أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه واغتيال أمير المومنين علي بن أبي طالب.
2 . المرجع نفسه ص 121
3 . لمرجع نفسه ص 117
4 . لمرجع نفسه ص 123




كما بين الشيخ عبد الله بن بيه يفرض نفسه في قضايا شرعية بلا استئذان:[1].

**خاتمة:**

حاصل القول إن دراستنا للتجديد والاجتهاد المقاصدي أفضت بنا إلى استخلاص جملة من النتائج، نعرضها كالآتي:

1. تنتظم معظم استعمالات مادة ج. د. في معنى الاستئناف، والذي يتجسد في مظاهر متعددة منها استئناف الأبوة والأمومة، ومنها استئناف الغنى أو الطرق أو العظمة أو الحظوط أو الاجتهادات.

2 . رجوع معظم شروح علماء الإسلام لفعل التجديد في الحديث النبوي إلى معنى الاستئناف. وهكذا التجديد عند بعضهم هو استئناف «**إحياء الدين**» أو هو «**إحياء ما اندرس من السنة النبوية**»، وعند آخرين: التجديد هو التمييز المستأنف بين السنة والبدعة. وعند فريق ثالث: التجديد استئناف الاجتهاد بمراعاة أصوله وقواعده. وكلها تحديدات لا نكاد نتبين منها الأبعاد النقدية التي يرسخها معنى الاستئناف التي ينطوي عليها مفهوم التجديد لأنه فعل عقلي ونقدي أولا وقبل كل شيء.

3 . يقتضي القول بالتجديد الممارسة النقدية من صاحبه، وهو ما يمكن للباحث أن يستنتجه من معظم الكتابات الأصولية والفقهية والمقاصدية، ومنها الكتابات التي حررها الشيخ عبد الله بن بيه.

4 . يظهر البعد النقدي لفعل التجديد في الفقه وأصوله. وإذا تجلى بالنسبة للفقه في مظاهر عملية؛ فإنه بالنسبة لأصول الفقه مرتسم في تمييز الشيخ عبد الله بن بيه المستأنف بين مادة أصول الفقه وصورته، فالمادة هي نصوص

1 . فعلى سبيل المثال جعل الواقع الحامل لم تعد بعد ستة أشهر مرضا مخوفا محجورا عليها كما هو مذهب مالك. وعلى كل هي قضايا كثيرة فرض الواقع إعادة النظر فيها كإلغاء الرق في العالم وإرسال المركبات إلى الكواكب، ومد اعتماد القافة و الموت الدماغي و جهاد الطلب و مفهوم الدار التي تنسب إلى الكفر عدمه



الشريعة ولغتها وما قدم فيها من فقه وما بني عليها من كلام ومنطق واستنباطات متعددة، أما صورته فمرتسمة في جملة من المحاور التركيبة والارتقائية والترتيبية والتلقيبية والتقريبية.

5 . يستمد وصف الاجتهاد بالمقاصدية من تشبع صاحبه بمقاصد الشريعة، ونعني بالشريعة الهداية الشاملة والنافعة للإنسانية والتي صاغها الله تعالى في خطاب لغوي عربي ينطوي على جملة من المعاني والأحكام والتعاليم التي تستهدف مقاصد مخصوصة.

6 . تنتظم استعمالات مادة ق. ص. د في جملة من الأوصاف التي تحدد الشريعة كالاعتزام والاستقامة والغرضية والتوسط.

7 . لا تنحصر مقاصد الشريعة في المصالح التي يقصدها الشارع من تشريع أحكامه وإنما تشمل أيضا المعاني التي قصدها الشارع من خطابه. وهكذا إن ما نعنيه بمقاصد الشريعة التي يتصف بها الاجتهاد هو ذلك المفهوم المركب الذي كما يتحدد في المعاني المقصودة من الخطاب الشرعي، والتي يتوصل إليها باستحضار المقام الذي سيق فيه الخطاب، تتجسد في الغايات المصلحية المقصودة من تشريع الأحكام التي ينطوي عليها هذا الخطاب.

8 . التجديد فعل نقدي متعد تظهر تجلياته بالنسبة للاجتهاد المقاصدي في مستويين مفصليين: أولهما مستوى الفهم الذي يتكون من مجالات ثلاثة: **مجال فهم مقاصد خطاب الشريعة**، وهو ما يعنيه الشيخ بن بيه بسؤال **ماذا؟**، **ومجال فهم مقاصد أحكام الشريعة**، وهو ما يعنيه شيخنا أيضا بسؤال **لماذا؟** **ومجال فهم واقع المكلفين بالشريعة**. والثاني مستوى التنزيل، أعني مجال تنزيل ما فهمناه على واقعة من وقائع واقع المكلفين بالشريعة، وهو ما يعنيه الشيخ ابن بيه بسؤال كيف؟

9 . من مجالات التجديد في الاجتهاد المقاصدي مجال فهم مقاصد خطاب



الشريعة، وهو مجال مركزي في «**منظومة مدلول الدليل**» إذا جاز لنا أن نقتبس من لغة الشيخ عبد الله بن بيه لأنها لب التجديد ومضطرب المجتهدين والقبلة العلمية التي إليها تتجه أنظارهم. يقتضي التجديد التمكن العلمي من اللغة العربية التي صيغت في قوالبها معاني ومغازي وأحكام الشريعة الإسلامية قرآنا كريما وسنة نبوية بكل ما يعنيه هذا التمكن من إحاطة بالوضع والاستعمال والحمل.. فضلا عن الإحاطة بمسائل التأويل والمجمل ومفهوم المخالفة.... كل ذلك يقتضي في نظرنا التمكن المنهجي من العدة الأصولية التي كسبها علماء الأصول في هذا المضمار وقراءتها في ضوء اتساق الشريعة وانتظامها في صورة اللفظ الواحد أو البناء الواحد المتماسك الذي يأخذ بعضه برقاب بعض كما يقال.

10 . يتمثل التجديد انطلاقا من مجال فهم مقاصد الأحكام الشرعية في إعمال نتائجه التعليلية وذلك على هدي من وجهتين: الأولى: وجهة تجعلنا على بينة بالعلل المقصودة والتي نعتمدها في الاستدلال على قضايا ونازلات «لم يقم موجبها في الزمن الماضي و لم تظهر الحاجة إليها. والوجهة الثانية تجعلنا نعدل من النظر في قضايا قام موجبها فاختلفت فيها انظار العلماء لرجحان المصالح او ترجح المفاسد فاقتضت الأخذ بالقول المرجوح.

11 . يتحدد التجديد من خلال مجال فهم الواقع في أمرين متساندين: أولهما امتلاك وعي معرفي بتاريخ الوقعة لأن ماضي واقعة الواقع هو الذي أفرز حاضرها. والثاني الانطلاق من رؤية مستقبلية في توقع مآل الواقع وواقعاته.

12 . يرتسم التجديد من خلال مجال التنزيل، بالإضافة إلى تحقيق المناط في الأنواع والأشخاص والأعيان، في تحقيق الأوضاع الأممية في ضوء المقتضيات الزمانية والمكانية الراهنة وضبط علاقة خطاب التكليف في شأنها بخطاب الوضع.



ومهما يكن من قيمة هذه الخلاصات النظرية، فإنها تفتقر إلى مزيد تعميق ومزيد تقييم وتقويم لأننا نطمح إلى طرحها طرحا إشكاليا وتطبيقيا بالجواب عن سؤال مفاده: هل تتضمن المتون العلمية التي أنجزت في العصر الحاضر، ومنها المتن العلمي الذي حرره الشيخ عبد الله بن بيه نظرية نقدية في التجديد ونظرية مقاصدية في الاجتهاد؟ سؤال آخر وقضية أخرى عسى أن نعرض فيها وجهة نظرنا في المستقبل القريب إن شاء الله.




## المصادر والمراجع

1. ابن حزم، لمحمد أبو زهرة. دار الفكر العربي، بدون.

2. إثارات تجديدية في حقول الأصول، للعلامة عبد الله بن بيه، نسخة من الموقع الإلكتروني للشيخ بن بيه.

3. الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآندي، تحقيق سيد الجميلي،بيروت، دار الكتاب العربي،الطبعة الثانية، 1986م.

4. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، لمحمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، الدار العربية للكتاب، 1977م.

5. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني، دار الفكر،بدون.

6. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، بدون.

7. أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، للعلامة عبد الله بن بيه، جدة، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1999م.

8. مشاهد من المقاصد، أبو ظبي، نشر مركز الموطأ للدراسات والتعليم، الطبعة الرابعة، 2017م.

9. التجديد والنظرية النقدية، د. إسماعيل الحسني، مراكش، المطبعة والوراقة الوطنية، الطبعة الأولى، 2005م.

10. تجديد الفقه الإسلامي، دمشق، جمال الدين عطية ووهبة الزحيلي، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1420هـ، 2000م.

11. تحقيقات و أنظار في القرآن و السنة، لمحمد الطاهر بن عاشور، القاهرة، دار السلام، الطبعة الأولى، 1428هـ، 2007م.




12. ترتيب مختار الصحاح، تحقيق شهاب الدين أبو عمر، دار المشاريع، الطبعة الأولى، 1425هـ، 2004م

13. التفسيرالكبير اومفاتيح الغيب، تقديم وتحقيق هاني الحاج وعماد زكي البارودي، القاهرة، مصر، نشر المكتبةالتوفيقية، 2003م . ودارالفكر، الطبعة الأولى، 1401هـ، 1981م..

14. تفسير التحرير و التنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور، تونس، الدار التونسية للنشر، بدون.

15. التمايز وإشكال التفاعل مع واقع الجفاء في الفكر المقاصدي، د. إسماعيل الحسني، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 54، 2009

16. توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، لابن حجر العسقلاني، تحقيق عبد الله القاضي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأول، 1976م.

17. الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، تحقيق أبو اليزيد العجمي، القاهرة دار اسلام، الطبعة الأولى، 428 81، 2007م

18. مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، الطبعة الثالثة،دمشق، دار القلم، 1423هـ، 2002م

19. مفهوم الإصلاح في القرآن المجيد: دراسة في أسبابه ومظاهره، للدكتور إسماعيل الحسني، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، الطبعة الأولى ، 2017م.

20. نظرية المقاصد عندالإمام محمد الطاهر بن عاشور، للدكتور إسماعيل الحسني، واشنطن، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامين الطبعة الثانية، 2005م. ابن عاشور

21. علم المقاصد الأعلام المجالات المفاهيم، للدكتور إسماعيل الحسني، القاهرة، دار الكلمة، الطبعة الأولى، 2017م.




22. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الطبعة الثالثة، ج 2

23. الفروق، لشهاب الدين القرافي، بيروت، عالم الكتب،-بدون تاريخ.. ص 117 و ما بعدها.

24. فيض القدير، لمحمد بن علي الشوكاني، بيروت، دار المعرفة، 1972م.

25. فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، للحافظ عبد الرؤوف المناوي، ضبط وتصحيح احمد عبد السلام، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،1994م .

26. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لعز الدين بن عبد السلام، القاهرة، دار الجيل، بدون.

27. كشاف اصطلاحات الفنون، لمحمد بن علي التهانوي، بيروت، بدون

28. مالك، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، .بدون .

29. مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، لعبد الحكيم عبد الرحمان أسعد السعدي، بيروت، لبنان ،-دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى-1986م.

30. المحصول في علم أصول الفقه، للإمام فخر الدين الرازي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1988م

31. المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد الغزالي، بيروت، دار الفكر، بدون تاريخ

32. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، للدكتور يوسف حامد العالم، واشنطن، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1412هـ، 1991م.

33. مقاصد الشريعة الإسلامية، لمحمد الطاهر بن عاشور، تونس، مكتبة الاستقامة، الطبعة الأولى، 1366هـ، بدون




34. مقاصد الشريعة لإسلامية ومكارمها، لعلال الفاسي، القاهرة، مصر، دار السلام، الطبعة الأولى، تحقيق الدكتور إسماعيل الحسني، 1432هـ، 2011م.

35. الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، ضبط وشرح عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة.


.




# التجديد وفلسفة التكامل المعرفي والمفاهيمي

## دراسة تحليلية منهجية

الدكتور محمد علا [1]



### تقديم

سيظل الحديث عن التجديد في الدين والعلوم والمناهج دائما ومستمرا ومتجددا باعتباره سُنّة كونية في الوجود والحياة، وسيرورة فطرية في الكائنات برمتها، وضرورة اجتماعية وثقافية مرافقة للإنسان في بناء العمران، وحاجة ملحة تحتمها طبيعة دين الإسلام وخصائص شريعته الغراء. وما دام التغيّر الحضاري والثقافي عبارة عن منحنيات من التحوّلات والمنعطفات في مجالات الحياة وميادينها فإن محطات العطاء والتميّز الإنساني هي في حقيقتها تجليات للاجتهاد المطلوب والتجديد والإبداع وبذل الجهد لإيجاد الصيغ المنسجمة مع تحديات الواقع والملبية لحاجياته ومتطلباته.

والحديث عن التجديد هو بناء نسقي يجمع بين الدوافع النفسية الوجدانية والتصورات النظرية التنظيرية والمقتضيات العملية التطبيقية، وكلها تحتاج إلى شروط موجّهة وقواعد مؤطرة، تمكن من إيجاد المنهج الصحيح والصيغ الملائمة لتدبير الإمكانات المعنوية والمادية المتوفّرة لمواجهة تحديات الواقع وحاجياته. وهنا تظهر أهمية عرض تلك التحديات على المختبرات التشخيصية لتحليلها

1. أستاذ التعليم العالي مساعد، كلية أصول الدين وحوار الحضارات، تطوان، جامعة عبد المالك السعدي ـ المغرب



ومدارستها وتشخيصها لمعرفة الأولويات وتحديد المنطلقات وتجاوز العراقيل والإكراهات الداخلية منها والخارجية. كما أن واقعنا اليوم هو زمن العطاء الجماعي والتجديد التعاوني، فقد ذهب زمن المجدد الفرد، والمجتهد الفذ، بل إن المسألة الجزئية الواحدة قد تفرض تضافر جهود تخصصات عدّة، وتعاون علماء من مشارب مختلفة، من أجل تجميع الآراء وبناء التصورات من زوايا نظر متباينة متكاملة، ودراسة التداعيات الممكنة والتأثيرات المحتملة اعتمادا على مناهج التقريب والتغليب وقواعد الترجيح والتسديد.

وفي هذا الإطار تظهر أهمية معالجة قضيتين مركزيتين لهما علاقة وطيدة بالمنهج والمفاهيم، ومشكلة الأمة الأساسية تكمن في المنهج والمفاهيم؛

- **القضية الأولى:** قضية التكامل بين العلوم والمعارف.
- **القضية الثانية:** قضية دفع التقاطب الثنائي بين القيم والمفاهيم.

والتحليل قائم من جهة على بيان أهمية التكامل المعرفي في الدفع بحركة الاجتهاد والتجديد لمواكبة التطورات الحاصلة على مستوى العلوم والمعارف، وهو مرتكز من جهة أخرى على بيان التأثير السلبي للصراعات الوهمية بين مفاهيم صنعتها تجارب تاريخية وحاولت إضفاء صبغة الدوام والاستمرار عليها، رغم تهافت مبادئها النظرية ومسلماتها المتناقضة. وستظل عملية التجديد محدودة وقاصرة عن بلوغ أهدافها المرجوة ويعتريها الضعف والاختلال، ما دامت الحدود والحواجز المصطنعة بين العلوم والمعارف قائمة ومستمرة، واعتبارها جزرا متباعدة متناقضة متفاضلة، وما دام قاموس مفاهيم النهوض والإحياء والتقدم قائماً على التقابل والصراع والجدليات المتعارضة التي لا



**الحديث** عن التجديد هو بناء نسقي يجمع بين الدوافع النفسية الوجدانية والتصورات النظرية التنظيرية والمقتضيات العملية التطبيقية





تنتهي.

والقضيتان موضع الدراسة متكاملتان، فلا يتصور نجاح عمليتي الاجتهاد والتجديد دون تأسيس نظري ونهج تطبيقي عملي لتكاملية العلوم والمعارف، ودون معالجة الخلل الكامن في المصطلحات والقيم والمفاهيم، فالمصطلحات مفاتيح العلوم، كما أن التجديد نسق متكامل من المرجعيات والآليات والمناهج والوسائل، والتي تنسب إلى حقول معرفية وإلى مفاهيم موضحة ومصطحات مبينة.

فما هي أهم المداخل التي تتيحها فلسفة التكامل المعرفي بين العلوم والمعارف للدفع بحركة الاجتهاد والتجديد إلى الأمام؟ وما هي آثار التقاطب الثنائي بين المفاهيم على حركة الاجتهاد والتجديد؟ وكيف يمكن دفع تلك التوهمات والتقاطبات الحاصلة بينها في أفق توفير الشروط المناسبة لحركة الاجتهاد والتجديد؟

## المبحث الأول: تحديد مفاهيمي:
## «التجديد»، «التقاطب الثنائي»، «التكامل المعرفي»

### أولا: في مفهوم «التجديد» وسُننيته

يشير ابن منظور إلى أن التجديد في اللغة يراد به «تصيير الشيء جديدا، وجدّ الشيء إذا صار جديدا»[1]، وفي نفس الاتجاه تربط العديد من التعاريف التجديد بإرجاع الشيء إلى حالته الأصلية التي كان عليها بعدما طرأ عليه من البلى والقدم والتغيير ما عدّل من صورته الأولية. ونفس المعنى نجده في عدد من التعريفات «**لتجديد الدين**» مع إضافة شيء من التفصيل والتمثيل، بحيث تجعل الحالة الأصلية للدين هي الحالة التي ظهر بها في زمن النبوة والصحابة الكرام، والتجديد

1 . ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ت 711 هـ) «لسان العرب»، ط1، دار صادر، بيروت - لبنان، 1968م، 2/ 202



هو السعي لإرجاع الدين إلى حالته الأصلية بالعمل على إزالة كل الطوارئ التي أضيفت إليه وأُلصقت به فقلصت تأثيره وحجبت حقيقته ومن أهمها: البدع والمحدثات، واندراس أحكام الشريعة، وظهور أجزاء الجاهلية، وذهاب معالم السّنن... يقول المناوي في شرحه لمعنى تجديد الدين في قوله ﷺ: «**إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا**»[1]: قال: «**يجدد لها دينها: أي يبين السّنة من البدعة، ويكثر العلم، وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويذلهم**»[2]. وفي قوله: «**يكثر العلم**» إشارة وتنبيه مهم إلى أهمية المنظور العلمي والمعرفي لتحقيق الهدفين الآخرين: بيان السّنة وكسر البدعة، وإن كانت الحقيقة أن مقاصد المنظور العلمي أكبر من ذلك بكثير خاصة فيما نحن بصدد بيانه في هذه الدراسة حول أهمية التكامل المعرفي في عملية التجديد، وضرورة تجاوز التقاطب الثنائي بين المفاهيم.



**التجديد** نسق متكامل من المرجعيات والآليات والمناهج والوسائل، والتي تنسب إلى حقول معرفية وإلى مفاهيم موضحة ومصطلحات مبينة.



صحيح أن الدين - مع تقادم الزمان - مُعرّض للإصابة بآفات الجمود والانحراف والبِلى[3]، لأن الدين حين يتجسد في حياة الناس، تلابسه أفهامهم

1. أبو داود، سليمان بن الأشعث "سنن أبي داود"، دار الفكر، بيروت – لبنان، د.ت، أول (كتاب الملاحم باب ما يذكر في قرن المائة، رقم الحديث: 4291.

2 . المناوي، محمد عبد الرؤوف «فيض القدير شرح الجامع الصغير»، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان، ط2، 1391هـ/1972م، 2 /357.

3 . تضمن القرآن الكريم والسنة النبوية إشارات وتنبيهات إلى أهمية عنصر الزمان في تبديل وتغيير أحوال الناس، قال عز وجل: ﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ {الحديد: 16}، ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُۥ يَأْخُذُوهُ﴾ (الأعراف: 169)، ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلشَّهَوَٰتِ﴾(مريم: 59) وفي السنة النبوية قوله ﷺ: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون





وتأويلاتهم وتطبيقاتهم النسبية الاجتهادية البشرية، وكلما تقدمت العصور والأزمان تراكمت معها تلك الأفهام والتطبيقات واختلط غثّها بسمينها، حتى يغدو بعضها بديلا عن النص المؤسس لها، فيحصل بذلك الابتعاد عن الهدى والبيان والصراط المستقيم فتتراكم الآفات وتتعقد. وهذا ما يستدعي إصلاحا وتقويما وتداركا وتعاهدا متكررا ودورياً لاسترجاع ما ضاع من الحيوية والفاعلية والقوة وليعود الناس إلى ما هو أقوى وأحسن. وإن معالجة آفات الزمان ونوائبه ينبغي أن تستند إلى النبع الإلهي الصافي، مستلهمة منهجها من نفس مهمات الأنبياء والرسل حين كانت عقائد الناس تنحرف عن منهج التوحيد، فيُرسلون للهداية والإرشاد والتصحيح وعلاج الأزمات الحاصلة، وتعديل الاعوجاجات الطارئة، وتخليص المجتمع من مختلف أمراضه، وتجديد منهج الحياة عامة. والعلماء ورثة الأنبياء، فلا بد من الاقتداء بنفس منهجهم والاعتماد على نفس مصادرهم، وقد يرافق ذلك «**عملية تحيين وملاءمة**» على اعتبار أن الحياة البشرية عبارة عن تطورات مستمرة وتغيرات متتالية على مستوى الوسائل ونُظُم العيش والتأثرات البينية بين أنماط الثقافات والأعراف، وكذلك على مستوى المصطلحات والمفاهيم.. ومن ثم فتجديد الدين ليس المراد منه تغيير هذا الدين من خلال تغيير مضامينه، وإنما المراد تدين الناس وطريقة فهمهم للدين، ومنهج تفاعلهم مع مكوناته، ومراتب كسبهم من مكنوناته ومدخراته، وتعاملهم مع مضامينه، وإبداع منهجيات حكيمة في تنزيل أحكامه



**تجديد** الدين ليس المراد منه تغيير هذا الدين من خلال تغيير مضامينه، وإنما المراد تدين الناس وطريقة فهمهم للدين، ومنهج تفاعلهم مع مكوناته



---

عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»، «إياكم ومحدثات الأمور»، «إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك» وكلها أحاديث تدل على ظهور أشكال من الإفراط والتفريط والابتداع والخمول والجمود، فهما وتطبيقا، في أوقات متباينة.



وتشريعاته.

بؤرة التجديد قائمة على تنقية النصوص الأصلية والتأسيسية مما لصق بها من الأدران والمعيقات، حتى تستردّ صفاءها وعافيتها وتتخلص من الحمل الثقيل وتصبحَ أكثر قوة وعطاء وحيوية. ولعل من الإشارات المهمة في التعريف السابق ضرورة إلغاء كل الوسائط التاريخية والتدخلات البشرية النسبية التي أرادت أن تكون بديلا عن الوحي، حتى يتمكن كل جيل من أن يتفاعل مع إشكاليات واقعه بمنهجية تجديدية إبداعية، من خلال مرجعية غضة طرية نقية يمتح منها من الحلول والمخرجات الممكنة ما يرقي به واقعه الثقافي والحضاري والعمراني دون ارتهان أو تقليد لنماذج معينة أو محاكاة لحلول جاهزة. ولا يعني هذا التغافل الكلّي عن الإرث التاريخي والكسب الحضاري للأجيال السابقة، وإنما القصد أن يظل الوحي دائما فوق التاريخ، وألا تكون التجارب التاريخية بديلا عن الوحي وأحيانا حجابا عنه ومعيقا عن التواصل معه، حين نقتصر على النظر في الأشباه والنظائر ونركن إلى الحلول الجاهزة غير المدروسة، ونتغافل عن معالجة القضايا والإشكالات في بنيتها وفي سياقاتها المحيطة. ومن ثم فإن المقصود ب«**العودة بالدين إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر**» هو إرجاعه إلى قوته الأصلية الواضحة البيّنة، القادرة على العطاء التلقائي ومواجهة التحديات الطارئة بجميع أصنافها وألوانها، استنادا إلى نصوص هادية تدعو إلى الفهم السليم المتجدد في معالجة نوازل العصر وقضاياه، ف «**ليس المراد بالاجتهاد والتجديد الإلغاء والتبديل وتجاوز النص، وإنما المراد: هو الفهم الجديد القويم للنص، فهما يهدي المسلم لمعالجة مشكلاته وقضايا واقعه في كل عصر يعيشه، معالجة نابعة من هدي الوحي**»[1].

1 . عمر عبيد حسنة «الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية»، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ط1، 1998م، ص: 20.



وفي تعريف يجمع بين مقصد التجديد والسبيل الموصل إليه يرى الطيب برغوث أن التجديد هو «**تمكين الأمة من استعادة زمام المبادرة الحضارية في العالم كقوة توازن محورية، عبر إحكام صلتها من جديد بسنن الآفاق والأنفس والهداية، التي تتيح لها المزيد من الترقي المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني**»[1]، وفيه إشارة إلى ضرورة تكامل المعرفة الآفاقية والمعرفة السّننية من أجل تحقيق الريادة الحضارية على المستويات المعرفية والروحية والسلوكية والعمرانية.

وعموما، فالتجديد مرتبط بتنقية الأصول والقطعيات والكليات والثوابت مما لحق بها من الشبهات والعوالق البدعية، والعمل على تجليتها وإيضاحها وبيان أهميتها في حماية الدين، وفي تأطير الجزئيات والتفاصيل والمتغيرات. ومن ثم فكل دعوة لإلغاء ثابت من الثوابت لا تعدّ تجديدا وإنما هي إلغاء لدعائم الدين وتبديلا لأسسه وتقويضا لأركانه، أما التفاصيل والجزئيات فهي مجال الاختلاف والاجتهاد وتعدد وجهات النظر وتنوعها، وفي ذلك سعة لكثرة الاختيارات والمقاربات، والعمل على انتقاء أجودها لزمانها وأصوبها لأحوالها.

### ثانيا: المقصود «بالتقاطب الثنائي بين المفاهيم»

ورد في لسان العرب: قَطَبَ يَقْطِبُ (أي) زَوَى ما بين عينيه وعَبَس، قَطَّبَ وجهَه تَقْطيباً أي عَبَسَ وغَضِبَ[2] وفي المعجم الوسيط: فلانٌ ِ قُطُوباً: ضمّ حاجبيه وعبس، و(**الاسْتِقْطاب**): حالة وجود قطبين متضادين كما في المغناطيس (شمالي، وجنوبي)[3] واستقطب الأمرُ اهْتمامَه: اجتذبَه، جعله يهتمّ به دون سواه.. استقطب الناسَ: جمعهم إليه وصار لهم مرجعًا وقطبًا - استقطب الآراءَ: جمعها

1. نقلا عن: محمد مراح «مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي»، مجلة القافلة، العدد 3، المجلد 48،1999م، ص: 1.

2.ابن منظور «لسان العرب» مادة (قطب).

3. المعجم الوسيط، تأليف: إبراهيم أنيس - عبد الحليم منتصر - عطية الصوالحي - محمد خلف الله أحمد، الناشر: مجمع اللغة العربية - مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004م، باب القاف.



حول رأيه وركّزها عليه.. وتقطّب الوجه: تغطّى بالتجعدات، عبس... واستقطابية: تجاذبية؛ حالة الجذب بين قطبين متضادين، «**عبّرت أفكاره عن استقطابية شديدة بين الخيروالشر**»، ومنه: نزعة لدى البعض تتسم بمحاولة اجتذاب بؤرة الاهتمام نحوهم: «**دفعته نزعته الاستقطابية نحو الكذب**».. وقطوب: صفة مشبهة تدل على الثبوت من قطب، «**لا يشجعني القطوب على محادثته**»[1].



**التجديد** مرتبط بتنقية الأصول والقطعيات والكليات والثوابت مما لحق بها من الشبهات والعوالق البدعية، والعمل على تجليتها وإيضاحها وبيان أهميتها في حماية الدين



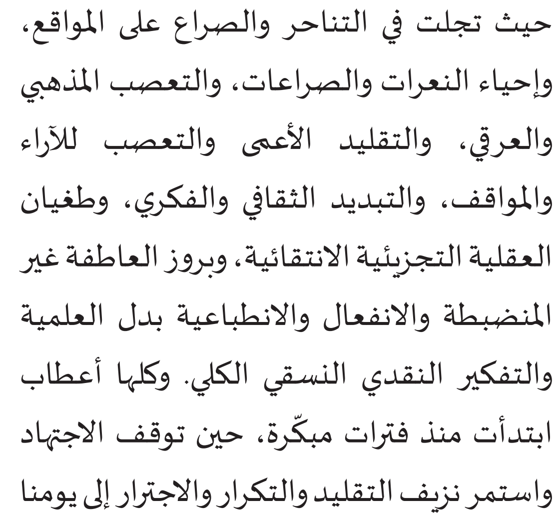
فالدلالة اللغوية لمادة (قطب) تضمنت معاني: العبوس والغضب والتضاد والاجتذاب والتحيّز والنفور والتراجع والصد والمنع وعدم الإقبال، وكلها دلالات تجلّي في الحقيقة بعضا من المقصود بعبارة «**التقاطب الثنائي**»، فمفردة «**تقاطب**» على وزن تفاعل، والتفاعل يكون بين عنصرين أو طرفين أو طائفتين متضادين متنافرين، كل واحدة منها تشغل قطبا معينا وترى في الأخرى نقيضها. مع الإشارة إلى أن هذا التضاد والتنافر قد يكون حقيقيا كما قد يكون وهميا بحسب سياق كل تقاطب والقرائن المحيطة به.

وفي سياق بحثنا هذا، فإننا نشتغل على بيان التقاطب الثنائي بين عدد من المفاهيم والعلوم والمنهجيات، وخاصة التقاطب الوهمي الذي يعتبر إفرازا تاريخيا وليس مكونا أصليا في تلك العلوم والمناهج، وهو يعدّ أحد الأعطاب الفكرية والثقافية والحضارية التي أصابت الأمة في جوانب مهمة من ثقافتها بل وفي مكوناتها وتشكيلاتها المجتمعية ومذاهبها ونزوعاتها العقدية والفكرية.

---

1. أحمد مختار عمر، "معجم اللغة العربية المعاصرة" عالم الكتب - القاهرة، ط1، 1429هـ/2008م، ص: 1832/1831



حيث تجلت في التناحر والصراع على المواقع، وإحياء النعرات والصراعات، والتعصب المذهبي والعرقي، والتقليد الأعمى والتعصب للآراء والمواقف، والتبديد الثقافي والفكري، وطغيان العقلية التجزيئية الانتقائية، وبروز العاطفة غير المنضبطة والانفعال والانطباعية بدل العلمية والتفكير النقدي النسقي الكلي. وكلها أعطاب ابتدأت منذ فترات مبكّرة، حين توقف الاجتهاد واستمر نزيف التقليد والتكرار والاجترار إلى يومنا هذا، وقد تعمق الجرح مع الهجمة الحضارية الغربية بمنتجاتها الثقافية والمادية ومفاهيمها وتصوراتها حول الإنسان والحياة والكون.



**التقاطب** الثنائي عطب مركب، يعتمد بناء علاقات تناقض وهمية وصراعات مفتعلة، وإنتاج مقولات ذات مضامين متقابلة ومعاني متعارضة تذكي الصراع وتزيد من حدّته



فالتقاطب الثنائي عطب مركب، يعتمد بناء علاقات تناقض وهمية وصراعات مفتعلة، وإنتاج مقولات ذات مضامين متقابلة ومعاني متعارضة تذكي الصراع وتزيد من حدّته، حتى وإن كان الأصل فيها غير ذلك، حيث يتعمد إخفاء جوانب التكامل والتداخل والتقارب والتشابه والتنوع، كما يتعمّد التغافل عن دراسة السياقات ومواطن الإعمال والإهمال، من مثل ما حدث مع مفاهيم: العقل والنقل، والعلم والإيمان، والتراث والحداثة، والأصالة والمعاصرة... حيث تم وضع النقل نقيضا للعقل، والإيمان منافيا للعلم، والتراث معيقا للحداثة، والأصالة حاجزا أمام المعاصرة. وفي الغالب يتم توجيه تلك التوظيفات لتخدم أغراضا معينة يغلب عليها الطابع الصراعي الإيديولوجي.

### ثالثا: مفهوم «التكامل المعرفي»

يدل مفهوم الكَمَال على التَّمام، وقيل: التَّمام الذي تَجَزَّأَ منه أَجزاؤه.. وتَكامَل



الشيء وأَكْمَلْته أنا وأَكْمَلْت الشيء أَي أَجْمَلْتُه وأتممته، وأَكْمَلَه هو واستكْمَله وكَمَّله: أَتَمَّه وجَمَلَه[1].

**وكامَلَ** الشيءُ: كَمَلَ شيئًا فشيئًا، و**تَكَامَلَت** الأَشياءُ: كَمَّلَ بعضُها بعضًا، أي لم تحتج إلى مايُكمِّلها من خارجها، أعمالهم تتكامل ولا تتنافس - تكاملت طباعُهمَا، واكتملت المجموعة؛ صارت تامة كاملة.. **وتكامُل**؛ مصدر تكاملَ: جمع بين صناعات مختلفة يكمل بعضها بعضا وتتعاون للوصول إلى غرض واحد»[2].

والكمال ضد النقصان، وهو نفي الاحتياج، و«**التكامل المعرفي**» يحيل إلى تكامل العلوم والمعارف، بحيث يكمّل بعضها بعضا، وكأنها حلقات منتظمة ولبنات مترابطة لتشييد بناء متين منسجم تام متكامل، وإذا كان أصل العلوم ومنبع استمدادها هو الكون ومكوناته، والكون في حقيقته وحدة متكاملة، فلا بد من أن تكون تلك العلوم المنبثقة عنه وحدة متكاملة منسجمة، فإن لم تحقق ذلك فهذا يعني أنها لم تفسر قوانين الكون التفسير المطلوب ولم تعكس سننه ومضامينه ومكوناته ولم تستطع الغوص في أسراره، ومن أهم تلك الأسرار والقوانين الرؤية التوحيدية التي تحكمه وتؤطره.

وفي هذا الإطار يرى أبو بكر محمد إبراهيم أن مفهوم التكامل المعرفي يحيل إلى«**مشروع فكري يسعى لتطوير منظور توحيدي تصدر عنه كل العلوم والمعارف**»[3]، وتتجلى قصدية هذا المشروع في قول عبد الحميد أبو سليمان أن التكامل المعرفي: «**هو وحدة المعرفة الإنسانية، حيث إنه لا يمكننا أن ندرك حقيقة دلالة التوجيه والهدى الإلهي دون معرفة الطبائع والوقائع في الإنسان وفي الكائنات، كما لا يمكننا الإسهام في العمل على هداية الحياة**

1 . ابن منظور «لسان العرب» مادة (قطب).

2 . أحمد مختار عمر، «معجم اللغة العربية المعاصرة»، ص: 1959.

3 . أبو بكر، محمد أحمد محمد إبراهيم «التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 1428هـ/2007م، ص: 33





**الإنسانية وممارستها وتسخيرها ورعايتها للكون والكائنات إلا إذا اهتدت هي بقيم الشريعة ومقاصدها ومبادئها الكلية عن الخالق الحكيم العليم»**[1]. وفي سياقات معرفية أخرى يصف مصطفى عشوي التكامل بأنه «**عملية ردم للهوة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، من خلال تدريس بعض المواد النفسية والاجتماعية للمختص في العلوم الشرعية والعكس صحيح بالنسبة للمختص في العلوم الاجتماعية»**[2].

أما سانو قطب مصطفى فيُعرّف تكامل المعارف الشرعية والمعارف الإنسانية والاجتماعية والطبيعية بأنه «**ذلك الجهد العلمي المنهجي المنظم الذي يهدف إلى تطعيم المعارف الشرعية بإيجابيات وحسنات المعارف الإنسانية والاجتماعية من جهة، وتطعيم المعارف الإنسانية والاجتماعية بإيجابيات وحسنات المعارف الشرعية من جهة أخرى»**[3].

تؤكد تعاريف التكامل المعرفي غنى مضامينه وتداخل مدلولاته بين أربعة أقطاب رئيسة: الرؤية التوحيدية، ومعارف الكون، ومعارف الشرع، والتغيّر الحضاري. حيث إن الرؤية التوحيدية هي بؤرة تلاقي مختلف العلوم والمعارف، ومعارف الكون تحيل إلى الجانب الأنفسي والآفاقي تكاملت عناصره وتوازنت مكوناته، ومعارف الشرع تحيل إلى فقه الوحي التي ينبغي أن تنعكس فيها منهجية الكون المتكاملة، والتغيّر الحضاري يحيل إلى التراكم المعرفي عبر العصور وكسب كل جيل في تحقيق التركيبة التكاملية المنشودة، ومن ثم تحقيق أمانة التكريم والاستخلاف. فلا شك أن التكامل المعرفي لا يقتصر على مهمة إضافة محتوى

---

1 أبو بكر، محمد أحمد إبراهيم «مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة» ضمن مجلة «إسلامية المعرفة»، السنة الحادية عشر، العدد 42 - 43، خريف 2005م، شتاء 2006م، ص: 37.

2 عشوي، مصطفى «نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية» مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، (كوالالمبور، 1997م) س 1، ع 2، ص: 60

3 سانو، قطب مصطفى، «التكامل بين الفكر المقاصدي ومناهج البحث في العلوم الإنسانية المعاصرة»، مجلة تفكر، معهد إسلام المعرفة بجامعة الجزيرة، السودان، (واد مدني، 2001م) مج 3، ع 1، ص: 8.




ديني – شرعي للعلم الحديث أو استخدام منهج العلوم الحديثة في دراسة العلوم الشرعية، بل إنه مشروع فكري ينطلق من أن كل العلوم يجب أن يتم بناؤها في ظل المنظور التوحيدي. فالعديد من التعاريف تضمر إشكالا حقيقيا يتجلى في الاعتراف الضمني بواقع الفصل الموجود بين العلوم الشرعية والعلوم الأخرى الإنسانية والاجتماعية والمادية، والهدف العام هو ضرورة العمل على ردم الهوة بينها باكتشاف مسبباتها وتجاوزها، خاصة وأن معظم معارف العصر في الإنسانيات والطبيعيات قد نشأت في أحضان بيئة مغايرة في رؤيتها وفلسفتها للرؤية الإسلامية للوجود، وبالتالي ينضاف إشكال التبيئة والموائمة.



**تؤكد** تعاريف التكامل المعرفي غنى مضامينه وتداخل مدلولاته بين أربعة أقطاب رئيسة: الرؤية التوحيدية، ومعارف الكون، ومعارف الشرع، والتغيّر الحضاري



## المبحث الثاني:
## سيرورة التجديد وإمكاناته

### أولا: التجديد وسياقاته المعرفية والإيديولوجية في التجربة الإسلامية

لقد أسهب كثير من علماء الشريعة في الحديث عن التجديد تعريفا ومجالات ووظائف وأزمنة، ومن يقوم به، فردا أو جماعة. غير أن بعضهم ألبس التجديد خلعة مذهبية حكمته في تعيين مجددي القرون الأولى. وهذا تخصيص للحديث النبوي حول التجديد وتقييد لإطلاقيته. والتجديد كما يلمس مكونات الدين والدنيا عامة قد يلمس أيضا جوانب خاصة منها حين يحدث فيها إصلاحا وتغييرا، وهذا تجديد جزئي ضمن التجديد الكلي المنشود. ومن ثم فإن ربط التجديد بالمعنى المذكور في الحديث النبوي «**إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ**




**سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»**[1] بمذهب أو تيار معين فيه اختزال للمعاني المستمدّة من مفردات الحديث (يبعث الله، مَن «فرد، جماعة»، مائة سنة، يجدد، دين) لأن تجديد الدين ليس هو تجديد مذهب معين أو فقه داخل هذا المذهب، وإنما هو تجديد وتجدد بالمعنى الشمولي تلمس آثاره في واقع الأمة ويحدث فيها تغييرا حقيقيا، مع ضرورة تأكيدِ أن التجديد بالشروط الراهنة



**بعضهم** ألبس التجديد خلعة مذهبية حكمته في تعيين مجددي القرون الأولى. وهذا تخصيص للحديث النبوي حول التجديد وتقييد لإطلاقيته



يصعب أن يقوم به فرد واحد مهما علا شأنه، **«بل إن الخروج من حالة التخلف والانحطاط قدرها التكامل بين عمل النخبة وشعوبها، بين عمل القيادة والقاعدة (..) إن أية حداثة أو نهضة يريد العرب أو المسلمون تحقيقها لا بد لها أن تتخلى عن عقلية الشخصنة التي تهمل دور الناس. وأن تنطلق هذه المرة من رؤية جديدة تنظر إلى المسائل بما هي تكامل في الأدوار بين الناس وعلمائهم ومفكريهم على أساس قيم الإسلام التي تبقى الوقود الضروري لأية حركة تحديث»**[2].

هذا الاختزال الذي ظهر قديما يقابله افتراء وادعاء ظهر حديثا، حينما يدّعي التجديد من ليس أهل له، ولم تتوفر فيه شروطه، فيلجأون إلى التأويلات الفاسدة والتلاعب بالنصوص و«**ليّ أعناقها**».

لذلك لا بد بداية من التمييز بين نوعين من الفكر كلاهما يدّعي التجديد مع اختلاف في الوسائل والمقاصد:

- **فكر يصدُر عن عقلية ومنهجية ظاهرها التجديد وباطنها العداء للدين**

1 . سبق تخريجه.

2 . شعيب قاسم «تحرير العقل الإسلامي»، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، ط 2، 2013، ص: 70 - 71



**ولها مقاصد وغايات تخريبية[1]؛**

- **وفكرينتمي في أصوله ومناهجه وأهدافه إلى المرجعية الثقافية الإسلامية، فيه تجديد وإبداع ونقد للواقع ومحاولات تغييره نحو الأحسن وفق رؤية ائتمانية واضحة، وبانفتاح على المكتسبات الإنسانية والحضارية؛**

ولكلا النوعين درجات ومستويات مختلفة.

هذا التمييز مهم جدا، حتى «**لا يتساوى ردّ الفعل ويضيع الفكر البنّاء في زحمة الفكر الهدّام، ويدفع الفكر الإسلامي بنعوت وتُهم لمجرد سوء الفهم، أو لصعوبة هضمه من قبل العقلية التقليدية**»[2]، فالتسوية بين كل أنواع الفكر التجديدي أمر مُجانب للصواب ولا يعطي قدرة تفسيرية حقيقية لهذا المجال الذي كثر عليه الزحام خاصة في القرن الأخير بعد هيمنة التصور الغربي على مستوى الفكر والثقافة والعلوم. لذلك فكل «**تجديد**» مفارق للمرجعية الإسلامية ومنقِّص من قدراتها التغييرية وبعيد عن منهجيته المعرفية لا يعنينا في حديثنا عن التجديد في هذا المقام، ويندرج في هذا النوع من «**التجديد**» بعض المحاولات التي تدعي الانطلاق من نصوص المرجعية ولكن بمناهج تأويل غربية، وسرعان ما يظهر تهافتها وقصورها وشذوذ نتائجها، في مقاربة نصوص الوحي وتشخيص الأزمة التي تعيشها



**كل «تجديد» مفارق للمرجعية الإسلامية ومنقِّص من قدراتها التغييرية وبعيد عن منهجيته المعرفية لا يعنينا في حديثنا عن التجديد في هذا المقام،**



1 . توظيف هذا الفكر لمفردة «التجديد» هو توظيف سلبي هدمي بسبب ما يدعو إليه من نظم وأفكار وقيم وأخلاق ومناهج مخالفة لنظيرتها الإسلامية منها: فصل الدين عن الدولة، إباحة سفور النساء، الإقرار بالربا في معاملات المصارف، تسويغ موالاة الكفار، التنازل عن سيادة الأمة على أرضها أو بعض أراضيها، وعموما هو فكر يسوغ الاستسلام الحضاري للغرب بفتاوى إسلامية تطلق تحت شعار التجديد... (في الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر)، ص: 58

2. العبادي إبراهيم «جداليات الفكر الإسلامي المعاصر»، ط1، 1421هـ/2001م، دار الهادي، بيروت، ص:199.



الأمة بله اقتراح حلول لتجاوزها.

صحيح أن جملة من الاجتهادات الفقهية والأصولية كانت مبنية على أعراف زمانها والظروف المحيطة بها، كما كانت مقدّرة بمصالحها الوجيهة حينئذ، غير أن استمرار الواقع بنفس الظروف والأعراف مخالف لسنّة التغير الحضاري والثقافي والاجتماعي، وتختلف حدة ذلك التغيّر من مكان لآخر ومن زمان لآخر، وهذا يعني أن لكل زمن علماءَه وفقهاءَه ومجتهديه، الذين يجدون في إرث الماضي خزانا نفيسا وإرثا نافعا ينطلقون منه لإيجاد الحلول المناسبة لإشكالات الواقع المتغيرة، وقد يستدعي الأمر تجاوز بعض الإجماعات السابقة واستبدالها بإجماعات جديدة، نظرا لتغير أسبابها وموجباتها الظرفية، وحديثنا هنا مرتبط بالاجتهادات الصادرة عن الحاجة العلمية والواقعية البعيدة كل البعد عن حب الظهور والرغبة في المخالفة أو السعي في النيل من اجتهادات السابقين من الصحابة والتابعين والأئمة والعلماء. فاستحضار تلك الاعتبارات الاجتهادية أمر مهم، فهي من ناحية لا تناهض حرية البحث وحرية الفكر والنقد، ولكن في نطاق من المعقولية واحترام الاعتبارات المؤسسة علميا لا عاطفيا.

حديثنا عن التجديد – إذن – هو حديث من داخل الذات، وانطلاقا من ثوابت الدين، مع الاستعانة بكل وسائل المعرفة والرؤى الممكنة، كما أن شرط القصدية والنية ضروري، ليكون عملا بنائيا هادفا إلى تحسين وضعية الأمة والرقي بها نحو الأفضل، وليس الهدم والتخريب الذي اتخذ وسائل شتى، أخطرها التبعية والارتهان لقبضة الآخر، وتحقير الإمكانات الذاتية الثقافية والحضارية وتهميشها.

### ثانيا: مرتكزات التجديد وبعض العوامل المؤثرة فيه

تتأثر عملية «التجديد» في الواقع الإسلامي بجملة من العوامل نذكر منها:

- نوعية الثقافة السائدة في المجتمع، فالواقع الإسلامي بكل تعقيداته وتقاليده



يؤشر ويحيل إلى حزمة من القيم السائدة لدى المجتمع، ومن ثم يمكن استقراء ردود الأفعال المتوقعة لكل أشكال التجديد التي تظهر في الساحة، خاصة إذا عبّر العالم أو المثقّف (المجدد) عن «**رأي غير متداول ولا تستسيغه الذهنية العامة، وله انعكاسات جديّة.. حول قضايا إسلامية قد تحدث نوعا من الهزة في السكينة السائدة**»[1] فتصاب بالذعر والصدمة إزاء هذا الموقف الاجتهادي الجديد الذي لم يقل به أحد من قبل. من ثم قد تكون الثقافة السائدة مؤهلة للتجديد، فتسهّل مهمته، وتعبّد طرقه، ليشقّ مساره بيسر وسهولة، وغالبا ما يحصل ذلك بعد هزات وصدمات خارجية عنيفة. وقد تكون الثقافة السائدة غير مؤهلة للتجديد، جد محافظة وراكنة للتقليد «**وتجميد الإسلام**»، وتكون أكثر صلابة إذا كانت تتوفر على الإمكانات والوسائل التي تدعم رؤيتها وموقفها وتنتصر لتوجهها. ومما يمثل هذه الطائفة المتعصبون للمذاهب والمقلدون الحرفيون لها، الذين أوصدوا أبواب الاجتهاد خارج المذاهب وبنوا سياجات وهمية حولها، ومنهم الجامدون على أفهام محددة لا يلتفتون إلى المقاصد والمآلات ولا يرجعون الجزئيات لفهمها في ضوء الكليات.



**حديثنا** عن حديث من داخل الذات، وانطلاقا من ثوابت الدين، مع الاستعانة بكل وسائل المعرفة والرؤى الممكنة



- من هذه العوامل طبيعة المجتمع ودرجة انفتاحه وانغلاقه، ونقصد بالانفتاح هنا: القابلية للتواصل مع الحضارات والتجارب الأخرى والاستفادة منها، والمقصود بالانغلاق خلق صور وحواجز نفسية وثقافية والدوران في فلكها، دون القدرة على التواصل مع باقي الحضارات الأخرى، خوفا على خصوصية

1 . المرجع نفسه، ص: 197



الذات واحترازا على الهوية من الاختراق. وإن العدد «مائة» الوارد في حديث التجديد قد اتضحت معالمه أكثر مع القرون المتأخرة مقارنة مع القرون المتقدمة، فالناظر في حركية العلوم والمعارف وتطورها سيقف على التحول الهائل والتغير الكبير في الكثير من القضايا الفكرية والإشكالات العلمية، وهذا واضح جلي في المجالات العلمية والتكنولوجية والتقنية والصناعية التي أغرقت السوق بمنتوجات قدّمت خدمات إنسانية وحضارية، كما أنها مثقلة بحمولات ثقافية وإيديولوجية، وكل ذلك يفرض على علماء الأمة مواكبة مستمرة ودقيقة من أجل استيعاب تدفق العلوم والمعارف. وإذا كنا نعتبر الوحي الإطار المنهجي للعلوم والمعارف، فإن ذلك يتطلب انفتاحا واعيا على علوم العصر وابتكار آليات منهجية تعيد الحيوية لآلية التجديد، وتضمن المواكبة والقوة والاستمرارية.



**من** العوامل التي تؤثر في عملية التجديد هامش حرية الإبداع المعرفي والفكري، فكلما اتسم الفكر بالحيوية والنشاط واقتحام العقبات كلما ظهرت بوادر التجديد



- ومن العوامل التي تؤثر في عملية التجديد هامش حرية الإبداع المعرفي والفكري، فكلما اتسم الفكر بالحيوية والنشاط واقتحام العقبات كلما ظهرت بوادر التجديد وحلت بركاته، وكلما علّق الفكر آماله على الماضي اكتفى بالتغني بأمجاده السالفة، وجعل من حاضره سياجات «**لحماية**» اجتهادات مضت كلما تعسرت مهمة التجديد وتأخرت. وقد «**كانت علّة ذلك وعاقبته مواقف في العقيدة قنوعة غير طموحة تجنح للمحافظة، وتخاف من الشر، فلا تقتحم المخاطرات، بل تؤثر الفرار والنجاة، ولا ترى ارتياد المخاطر إلا تهلكة، ولا في الحركة إلا ترددا إلى الأرذل**»[1].

1 . الرفاعي، عبد الجبار من تصدير لكتاب «قضايا التجديد، نحو منهج أصولي» ص: 16.



إذن فالتجديد من وجهة نظر إسلامية يرتكز على تصور منهجي قائم على شروط ومحددات يمكن إجمالها فيما يلي:

- الرجوع المباشر إلى النبع الصافي (الوحي= القرآن والسنة الصحيحة) وتطهيره مما علق به من رواسب وشوائب وعوالق، **«وتجاوز كل أشكال وصور الموروث الثقافي الذي حجب الرؤية والاستمداد المباشر من تلك المصادر إلا عبر وسائط وقنوات»**[1] وبناء منهجية معرفية تجعل من تلك الوسائط مصادر استئناسية للوصول إلى حقائق أكبر وأشمل وليست مصادر نهائية مقصودة لذاتها فالجهد البشري والتجارب الدينية المرتبطة بالزمان والمكان، لها عبرها وعظاتها وميزاتها ونقاط قوتها وضعفها، ومن ثم **«لا بد من نظر اجتهادي مستأنف لفهم الدين فهما يراد به معالجة الواقع، وهو نظر يلتزم ضرورة فحص التراث واستيعاب ما ورد من أفهام ثرية، ولكنه التزام استفادة واسترشاد واهتداء، وليس التزام اتباع وتقليد لأفهام السابقين على سبيل الحتم المفروض فإن ذلك لا يبرره شرع ولا ينصلح به واقع»** مع الإشارة أن التجديد عملية بناء وترميم وليست هدما وتقويضا، وتجربة الجيل الأول تمكننا من المحافظة على الفهم السليم للدين وإزالة كل الشوائب وأشكال الغلو التي طرأت عليه.



**التجديد** عملية بناء وترميم وليست هدما وتقويضا، وتجربة الجيل الأول تمكننا من المحافظة على الفهم السليم للدين



حيث ستظل ضرورة مراجعة الموروث قائمة ومستمرة من خلال العمل على تصفية ركام الشوائب والشبهات العالقة به والإبقاء على الصالح النافع.

- ومن تلك المحددات بناء مفهوم جديد

---

1 . شبار، سعيد «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 2007م، ص: 183



«للفقه» أكثر شمولا واستيعابا، والانتقال به من «**فقه الأحكام**» إلى فقه «**الوعي والفهم**» فالفقه بمنطوق القرآن والسنة نوعان: **الأول:** مرتبط بفقه في الكون وما خلق الله في الوجود، **والثاني:** بالفقه في الدين وما أنزل الله من شرائع، ومن مضامين الفقه في الكون تدبر آيات الله وسننه في الآفاق والأنفس، ومن متعلقات الفقه في الدين ربط الوحي بالواقع وفهمها الفهم السليم وتنقيتهما من اجتهادات المتنطعين والغالين، و«**إدراج عنصر الكون في الفهم هنا، له دلالته الواضحة في توسيع نطاق المعرفة الدينية المتعلقة بسنن و«أحكام» الله تعالى في مخلوقاته الأخرى وما تلعبه من أدوار في هداية الإنسان وتعرفه على خالقه»**[1].

- ومن تلك المحددات تجديد الصلة بجميع أنواع العلوم العقلية والشرعية والاقتصادية والاجتماعية.. وخلق جسور التواصل بين مختلف العلوم من خلال نظمها في إطار كلي شامل يضمن التواصل المستمر بين هذه العلوم بدل القطيعة التي دامت قرونا، وسنفصل في ذلك لاحقا.

- ومنها مواكبة مستمرة لمتغيرات الواقع وتجدد الحياة، هذه المواكبة التي غابت لقرون عديدة إلى أن تراكمت شؤون الحياة وتعقدت على الفقه الإسلامي نوازل الحياة والإنسان ونوازل الكون تراكما كبيرا شلّ حركة الفقه في أحيان كثيرة وخلق صدمة أربكت سيره البطيء أصلا، نظرا للقطاعات الواسعة من الحياة التي لم يشملها الفقه التقليدي ولم يغطِّها، فظهرت من جديد دعوات التقليد والتمسك «بالأصول» خوفا من هذا الجديد الذي اكتسح الحياة والإنسان.. وفي المقابل ظهرت دعوات



**من** متعلقات الفقه في الدين ربط الوحي بالواقع وفهمهما الفهم السليم وتنقيتهما من اجتهادات المتنطعين والغالين



1 شبار، سعيد «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر» ص: 185



تجديدية حاولت فهم الصدمة المعاصرة وراهن الفقه الإسلامي، فبدأت بدراسة أولويات المرحلة والقضايا المستعجلة والمطروحة بقوة، من أهمها: مشكلة وحدة الأمة والعلاقة مع الغرب، وسبل تحقيق التنمية بأبعادها المختلفة، وتقليص فجوات التقدم بين الحضارات المتفوقة علميا وتقنيا، وقضايا العدالة الاجتماعية، وكرامة الإنسان، ومشكلات العصر الكبرى والتي من أبرزها: التسلح النووي، والتلوث والنفايات، وقضايا الأسرة والتربية وغيرها.

كانت تلك بعض المرتكزات الأساسية لنجاح عملية التجديد في الواقع والدفع بقيم النهوض والتغيير إلى الأمام في واقع مليء بالتحديات والإكراهات رغم وفرة الإمكانات والوسائل، ولكن الأهم هو إيجاد المنهجية الواضحة والطريق البيّن والانطلاقة الصحيحة، ولا شك أن من أهم مكونات تلك المنهجية تحقيق التكامل بين العلوم والمعارف **وتجاوز الصراع المفتعل بين ثنائيات: التقليد والتجديد، الحداثة والتراث، الأصالة والمعاصرة، والعقل والنقل**، وعملية التجديد لا تقبل التأخير أو التأجيل وإلا سيصبح الدين متجاوزا وعاجزا عن استيعاب نوازل الدهر.

## المبحث الثالث:

## التجديد وإشكالية التقاطب الثنائي بين المفاهيم

### أولا: من مظاهر التقاطبات الضدية في التجربة التاريخية

لم تكن المفاهيم والمصطلحات عبر التاريخ في منأى عن تقلبات الواقع والتغيرات الحاصلة فيه، فاللغة بحمولاتها ودلالاتها بنت بيئتها وعاكسة لسياقها التاريخي والحضاري، تأخذ من سماته وأوصافه، وتتأثر سلبا أو إيجابا بحسب ازدهاره أو تراجعه، ومن مظاهر ذلك التراجع ظاهرة التقاطب الثنائي بين المفاهيم عن طريق مصادرة معانيها واختطاف دلالاتها، وهي من أكبر الأعطاب التي أصابت الفكر الإسلامي والتي قوضت من إمكانات التجديد والنهوض، حيث



يتم محاصرة المفاهيم والحقائق وقصرها على جوانب معينة بحسب ما تسمح به عقول ومدارك أصحابها، وحرمان عقول أخرى من حظها في الفهم والرأي والاجتهاد. وتتخذ المصادرة أشكالا متعددة بحسب الحقول المعرفية وبحسب الاتجاهات والفرق والمدارس المختلفة وبحسب طبيعة التوظيف وأهدافه، ولعل أكثرها تأثيرا على الثقافة والعلوم مصادرة البعد الكوني والإنساني للمفاهيم، لا نقصد بذلك المفاهيم المشكلة لخصوصيات كل ثقافة، أو المفاهيم المفيدة العابرة للحدود من كل الضفاف، فهذا أمر طبيعي ودليل حيوية وتلاقح حضاري[1]، وإنما المقصود منهج التوظيف الضيّق، الذي يتجلى في أساليب: التدليس والاجتزاء، والتحريف والإنكار والإخفاء، والتمويه، أو التمركز حول الذات، كما تجلى في المركزية الغربية ونماذجها الحضارية والمعرفية الهادفة إلى الاستتباع والإلحاق والاستلاب، أو التمركز الإسلامي القائم على الجمود والتقوقع حول الذات والذي يتجلى في أشكال من الجمود والتقليد، والتحيز للمقولات والتعصب لها ولو كانت مرجوحة وضعيفة[2].

1. رغم أهمية التلاقح الحضاري بين الأمة الإسلامية وباقي الحضارات، يبقى مجال نقل المفاهيم والمصطلحات حساسا ودقيقا، فالمصطلحات مفاتيح العلوم، وكثرة الدخيل منها إلى الثقافة الإسلامية سيؤثر بوجه ما على طبيعة العلوم المشكّلة لها، وللشاهد البوشيخي قواعد جليلة حول إشكالات المصطلح والمفهوم أوجزها في المقدمات الأربع التالية:

- الأولى: المصطلح الأصيل، أولى في الاستعمال من المصطلح الدخيل أو الذي يحتاج إلى تأصيل؛
- الثانية: المفهوم الجاهز البناء، أولى في الإحالة عليه من المفهوم الذي يحتاج إلى بناء أو إعادة بناء؛
- الثالثة: الأمة أمة القرآن، فلا تجمعها ولا تحركها مصطلحات كمصطلحات القرآن؛
- الرابعة: غموض المصطلح واضطراب المفهوم، يمنع وصول الرسالة بدقة إلى الخاصة من الأمة بله العامة. (انظر تفصيل هذه المقدمات الأربع في «نظرات في الوعي الحضاري وإشكالات المصطلح والمفهوم» للشاهد البوشيخي ضمن «مجلة البلاغ الحضاري»، العدد الأول، شتنبر 2015، ص: 40 - 41

2 . للتوسع أكثر أُنظر: شبار، سعيد «من مظاهر التحيز في العلوم الإسلامية وتأثيرها على ثقافة الأمة وعطائها الكوني» ضمن «العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟»، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء أيام 13 - 14 ربيع الثاني 1431هـ، الموافق ل 30 - 31 ماي 2010م، الدار البيضاء، المملكة المغربية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، 2011م. (سلسلة ندوات علمية 3)، ص: 377-360.



ومما يؤكد ذلك أن مجمل الخلافات بين الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية هي خلافات في المفاهيم والمصطلحات، فقد أسّست العديد من الفرق مبادئها وأطروحاتها على مفاهيم خاصة عرفت بها، كما ظهرت فرق أخرى معارضة باصطلاحات ومفاهيم مقابلة. وهكذا تتناسل المفاهيم والمصطلحات بتناسل الفرق والمذاهب، وعوض أن تبقى للمفهوم دلالته الأصلية التوحيدية الجامعة يتلون بلون اتجاه معين ويحمل ما أريد له حمله من مقولات الفرقة المعينة فيصبح المفهوم حينئذ خادما لتيار مخصوص وليس لبنة في صرح العلم والمعرفة موضوعا رهنَ إشارة الجميع. ورغم ذلك فمن رحمة الله بهذه الأمة أن جعل لها كتابا محفوظا من التبديل والتغيير، والذي سيبقى ميزانا خالدا توزن في ضوئه جميع حمولات المفاهيم ومعانيها، حيث يتم استرجاع المفاهيم المختطفة، وإحياء معانيها التوحيدية الجامعة، ومنحها قوة البقاء والعطاء المستمر.

ومن تجليات الانحراف في الفهم والاستمداد هو عندما بدأت تعمد مدارس أو فرق واتجاهات إلى محاصرة الوحي بأفهامها، مدّعية حيازة التأويل الصحيح لمضامينه ومفاهيمه ومصطلحاته، فلم تسمح له بالامتداد إلا بمقدار ما تسمح به عقولها ومداركها، فتحرم بذلك عقولا أخرى من حظها في الفهم وتصادر حقها في الرأي والاجتهاد، ومن ذلك أيضا إحاطته بقيود وضوابط اجتهادية، وحمل ألفاظه ومعانيه على تخصصات مدرسية محددة بالشكل الذي يحجب الدلالات المنفتحة والمستوعبة لتلك الألفاظ والمعاني[1]، حتى «**أضحت كثير من المفاهيم والمصطلحات التي صاغت**



**أسّست** العديد من الفرق مبادئها وأطروحاتها على مفاهيم خاصة عرفت بها، كما ظهرت فرق أخرى معارضة باصطلاحات ومفاهيم مقابلة



1 . شبار، سعيد «الاجتهاد والتجديد في الفكر العربي والإسلامي المعاصر،» مرجع سابق، ص: 11 - 12




**وتصوغ ثقافتنا معرفة بالتاريخ لا بالوحي. وحدودها مدرسية مذهبية تعليمية أكثر منها تشريعية كلية، حيث انحصرت الدلالات الشرعية وانتشرت الدلالات التاريخية»**[1]. وفي هذا تضييق وحجر على الفهم والإبداع وحدّ للمعرفة من التطور والاجتهاد بما يلائم ظروف الواقع ونوازله.



**أضحت** كثير من المفاهيم والمصطلحات التي صاغت وتصوغ ثقافتنا معرفة بالتاريخ لا بالوحي. وحدودها مدرسية مذهبية تعليمية أكثر منها تشريعية كلية،



ونجد مثالا راقيا عند ابن رشد الحفيد (520 /595 هـ - 1126 /1198م)الفقيه الأصولي والفيلسوف المتكلم، الثائر على التقليد والمقلدين، يقول متحدثا عن مصادرة مفهوم «**الأفقه**» (اِسم التفضيل من الفقه) في زمانه، يقول ابن رشد: «**كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أن الخَفَّافَ هو الذي عنده خفاف كثيرة لا الذي يقدر على عملها، وبين أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خفا يوافقه. فهذا مثال أكثر المتفقهة في هذا الوقت»**[2]. فالمثال الذي قدّمه ابن رشد يدفع إلى طرحِ التساؤل التالي: ما قيمة هذا الحِمل الثقيل من الفقه إن لم يكن أساس وجوده حل مشكلات الواقع ومواكبة مستجداته؟ وماذا عساه أن ينفع إن لم نجد فيه ما نبني عليه لإزالة الإشكال والسعي في سبيل راحة الأنام؟ فالفقه تراكم مستمر، السابق منه أساس للاحق، ولا شك أن فيه

1 . شبار، سعيد «النخبة والأيديولوجية والحداثة في الخطاب العربي المعاصر»، مركز دراسات المعرفة والحضارة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال، ط 2، 2012، ص: 7

2. ابن رشد، «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» تحقيق عبد الله العبادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1416هـ- 1995م. 2 /163



طفرات نوعية، حين لا يكون للنازلة حكم مماثل أو شبيه، عندها يمارَس الفقه في أبهى صوره وأحسن حلله، باستنطاق النص وإعمال العقل وغيرها من أصول الاستدلال والاستنباط في تكامل وتفاعل مع مقاصد الشرع ومراعاة ظروف الواقع.

من جانب آخر، وفي سياق التجربة التاريخية المعاصرة، يمكن القول إن عددا من الإشكالات المفهومية وما أفرزته من التباسات منهجية جزء من أزمة معرفية غيّبت قدرات الذات (الأصيلة) وضخمت مما عند الآخر (الدخيل) أي أن «**ثمة هزيمة داخلية في الفكر العربي تجعل من الغرب المرجعية الوحيدة ومصدر المعرفة الأوحد**»[1]، رغم ما يعرفه النموذج المعرفي الغربي من أزمة فكرية لم تعهدها الإنسانية من قبل جراء انتكاسه ونكوصه من «**مرحلة بناء الأنساق الفكرية والفلسفية إلى مرحلة تقويض هذه الأنساق وهدمها**»[2].



**يمكن** القول إن عددا من الإشكالات المفهومية وما أفرزته من التباسات منهجية جزء من أزمة معرفية غيّبت قدرات الذات (الأصيلة) وضخمت مما عند الآخر



وإذا كانت المفاهيم هي اللبنات التي نقيم بها صروحنا الفكرية والأساس الذي تقوم عليه، فإنه يجب تمحيص هذه المفاهيم تحريا لسلامتها حتى لا تكون هذه الصروح هشيما تذروه الرياح، كما يجب في الوقت نفسه تحديد هذه المفاهيم وضبط استخدامها – باعتبارها العملة التي نتداولها في سوق الفكر – والاطمئنان إلى استنادها إلى رصيد حقيقي من الواقع والخبرة[3]، ذلك أن «الكثير

1 . المسيري، عبد الوهاب «رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية»، دار الشروق، ط 1، 2006م، ص: 579.

2 . علي، صديقي «الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل» مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة عشرة، العدد 59، شتاء 1431هـ/2010م، ص: 26

3 . جاد، عبد الله، «في التربية والتعليم»، ضمن «قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر» لمجموعة




من اصطلاحات العلوم صناعة تاريخية، بدل أن تساعد على نمو العلم وتطوره تحولت إلى قيود وحواجز أمامه، وأضحت غايات في ذاتها بدل أن تكون وسائل لغيرها. وهذا ما يبرر ضرورة الاشتغال والتصحيح في هذا المجال استئنافا للبناء التجديدي فيها»[1].

## ثانيا: التقاطبات الضدية بين الثنائيات الفكرية

تشكل الثنائيات الفكرية التاريخية (ونقصد بها ثنائيات: العقل والنقل، الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، العلم والدين...) نمطاً خاصاً من الثنائيات، تكمن خصوصيتها في كونها نتيجة سيرورة تاريخية، فالفكر البشري هو الذي صنع تلك الثنائيات، بفعل عوامل تاريخية وإفرازات ظرفية، وقد أجهدت هذه الصناعة العقل العربي والإسلامي خلال القرنين الأخيرين جهدا عقليا وفكريا بليغا، ظهرت آثاره في واقع الحياة العلمية والاقتصادية والاجتماعية والفنية وغيرها. وأهم ميزة لهذه الثنائيات أن أغلبها دخيل على الفكر الإسلامي، فُرضت عليه فرضا، وأُجبر على الخوض فيها إجبارا، بحكم بروز قوى لأمم أخرى «متفوقة» داهمته معرفيا وصناعيا وتكنولوجيا، وخلخلت تموقعه الحضاري، وأوقعته في تيه مقاربات ومقارنات وإسقاطات واختبار مختلف السبل والمناهج والطرق مهما كانت وأيّا كانت، دون تأمل في الشروط الموضوعية والإمكانات الذاتية، فكان السقوط في المنزلقات والمنعرجات والالتواءات التي ضيعت على الأمة جهودا وأزمنة وطاقات.

فلا شك أن التقابلات المصطنعة في الثنائيات الفكرية تشكل أحد المنزلقات التي وقع فيها الفكر الإسلامي عند خوضه في أسئلة النهضة واليقظة وسبل التقدم والتمدن. ولذلك وُصفت بأنها ثنائيات وهمية ومزيفة. غير أنها أكدت واقعا مفرّقا نتج عنه ظهور تيارات ومدارس فكرية مختلفة، تباينت مناهجها في التغيير

---

مؤلفين، تحرير وإشراف نصر محمد عارف، «سلسلة قضايا الفكر الإسلامي 16»، ط1، 1418هـ /1997م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص: 285.

1 . شبار، سعيد «الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر الإسلامي»، مرجع سابق، ص: 25.



والإصلاح؛ فظهرت تيارات الغلو والتطرف بشقّيه: السلفي المتشدد والتغريبي العلماني المتسيب، فضلا عن تيار الوسطية والاعتدال الذي يسعى جاهدا ليؤسس نظرية إصلاحية بنائية قرآنية متكاملة. وإذا كانت المراحل الأولى للصراع قد اتسمت بشدة التوتر وقوة رد الفعل، سواء من قبل التيارات السلفية الإصلاحية أو التغريبية العلمانية، فإنه آن الأوان أن ينتقل هذا الصراع إلى تدافع سلمي مبني على الحوار العلمي الرصين لتلتحم الجهود وتلتئم الجروح وتنجبر الكسور، ويعم النفع البلاد والعباد، ويسود السلم والطمأنينة والأمن الروحي والمادي.



**التقابلات** المصطنعة في الثنائيات الفكرية تشكل أحد المنزلقات التي وقع فيها الفكر الإسلامي عند خوضه في أسئلة النهضة واليقظة وسبل التقدم والتمدن



وتكمن خطورة هذه الثنائيات في ارتباطها بإشكاليات النهضة والتقدم والإصلاح والإحياء والتجديد، والموقف من التراث وعلاقته بمستجدات العصر، وتقعيدها - في أحيان كثيرة - لرؤى وتصورات مناقضة لمدلول نصوص الوحي، ومنافية للبناء المعرفي الذي يسعى لتأسيسه وتشييده، أي بناء نموذج حضاري يساهم إلى جانب الحضارات الأخرى في رقي الإنسانية وتقدمها. ولقد خلقت تلك الثنائيات درجات متفاوتة من التعقيد والغموض والتشويش اشتدت حدّتها مع اختلاف المرجعيات الفكرية للنخب التي خاضت غمار الحجاج فيها؛ إسلامية (تنويرية وسلفية)، وليبرالية، واشتراكية، وقومية، وعلمانية... من داخل كيان الأمة الإسلامية ومن خارجها. والملاحظ حول المرجعيات الفكرية من غير الإسلامية، خوضُها في قضايا دينية وتراثية من زوايا نظر مختلفة، تتصف أحيانا بالإنصاف وغالبا ما يشوبها التحامل والاتهام والتجزيء والانتقاء، فتنظر إلى الدين أنه سبب التخلف والسقوط، وأن طريق التقدم والنهوض هو تجاوز



إرث الماضي والعيش في الحاضر للمستقبل، وفق مرجعيات وضعية تستلهم من فكر الغرب وتجربته، واضعة خرائط متعددة ترسم وتخطط لهذا المنهج بصيغ وأشكال مختلفة.

وترتبط المصادرة ارتباطا قويا بالثنائيات الفكرية، وذلك حين تربط كل طائفة نفسها بمفهوم معين وتزعم أنها تحميه وتدافع عنه في مقابل طائفة أخرى تناقض قيمه وحمولاته. يقول د. سعيد شبار موضحا خطورة هذا النزوع: «**منطق الثنائيات الذي هيمن قديما بين (الرأي والأثر، والحكمة والشريعة، والعقل والنقل.. الخ). أو الصيغ الحديثة المتداولة الآن سواء في بعدها الفكري أو السياسي (أصالة معاصرة، تراث تجديد، قديم حديث، مدني ديني، إسلام غرب..الخ). يبدأ المشكل عندما تتوهم النخب المحتمية بهذا الطرف من الثنائية أو ذاك أنها تحميه أو أنه يحميها، بل قد يتضخم هذا التوهم إلى حد الشعور بالملكية والحيازة، إذ يتحول المفهوم إلى حمى عليه حراس وجنود يذبون عنه ويحمونه. ولا فرق في هذا بين الحالة التاريخية القديمة والحالة الحديثة المعاصرة إلا في بعض التسميات. فعندما يكون هناك دعاة للرأي وآخرون للأثر، ومثلهم للحكمة أو العقل وآخرون للشريعة أو النقل، فتقوم بينهم معارك تتحول إلى النصوص نفسها، ويصبح المدافع عن اختياره وتوجهه متوهما أنه مدافع عن النص فيشتد في الطلب والمغايرة، وتتوقف حركة الفكر والمعرفة التي تحتاج في بنائها إلى تكامل واشتغال كل تلك المداخل بإدراك وتفعيل العلاقات الكامنة بينها. فلا أحد يمكنه احتكار النص والتحدث باسمه، ولا أحد يمكنه احتكار العقل والتحدث باسمه. فالنص رسالة للعالمين، والعقل نعمة الله إلى الناس أجمعين**»[1]. فكلاهما من آثار الألوهية البارة الرحيمة، وآثار الله لا تتناقض ولا تتعارض، وإنما يحدث التعارض في أفهام

1 . شبار، سعيد «الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر الإسلامي»، مرجع سابق، ص: 22.



الناس. «**فليس هناك تقابل بين العقل والنقل، ولا بين الوحي والكون.. وليس هناك استقلال للنظر العقلي عن غيره من سبل النظر والإدراك.. وإنما تتفاوت المناهج وأصحابها في المقام والأهمية التي تعطى لكل سبيل من سبل النظر في عملية البحث عن الحقيقة، وهو تفاوت يجب أن تحكمه طبيعة المبحث وميدان النظر وحقل التفكير**»[1]، وهذا التنوع يغني الحقائق ويقويها أكثر إذ إن «**الحقيقة تظل بعيدة المنال ويظل لكل البشر الحق، وعليهم الواجب أن يسعوا لمعرفتها، وكل منهم سيتوصل إلى معرفة شيء غير متطابق مع الآخر، سيعرف بعضا من جوانبها، لأنه كلما درنا حول الحقيقة كلما رأيناها في صورة مختلفة – كما يقول أينشتين - لذلك يظل إرداف كل قول بـ «والله أعلم» معبرا عن انفتاح النسق ومحددا للإبستمولوجيا الإسلامية، ومحققا لرضاء الإنسان عن نفسه وجهده، وقناعته بأنه ليس هو الأعلم وإنما هو واحد من الذين يعلمون**»[2].

ويمكن أن نمثل لذلك - من وجهة أخرى - بمدرسة الحديث والأثر (مدرسة النقل) التي على الرغم مما لها من إيجابيات بالمحافظة على قداسة نصوص الشريعة من التمييع والإقصاء، غير أن غلوّها في بعض الجوانب كاد يذهب بجمال الأصالة من خلال اتهامها للعقل وبخس دوره في التقدم المعرفي والحضاري. وعن نقده لهذه الحالة ينبه بومدين بوزيد إلى عامل آخر مهم؛ وهو الجانب السياسي مبرزا أن: «**استخدام المفاهيم بهذا التعارض**



**ليس** هناك تقابل بين العقل والنقل، ولا بين الوحي والكون.. وليس هناك استقلال للنظر العقلي عن غيره من سبل النظر والإدراك



1. «أزمة الفكر الإسلامي المعاصر»، دار الشرق الأوسط للنشر، د.ت. ص: 13 - 14.
2. من تقديم لمحمد نصر عارف لكتاب «قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر» لمجموعة مؤلفين، مرجع سابق، ص: 8



**التناحري هو الذي يفرغها من محتواها الحقيقي، إذ يتخطّفها السياسي ويتم سحبها من ساحة المفكر الثقافي، وتعود إليه مشحونة بتبسيطية مخلة بأسسها النظرية، وبانفعالية سياسية سرعان ما يدخل السياسي بها المعترك الفكري والسياسي بالمضامين نفسها المعطاة لهذه المفاهيم، ويسهم في الغلو في تسييسها من دون أن يحللها أو ينقدها من موقعه كمثقف أو عالم»**[1].

فالطابع العام لتداول الثنائيات الفكرية غلب عليه التقاطب الثنائي بين المفاهيم والمصطلحات، وسادته حالات من الانفعال والتحريض والقلق والجمود والإقصاء والاستبعاد وادعاء امتلاك الحقيقة، فنتج عن ذلك تعصب للرأي وحصر المفاهيم في جوانب ضيقة، ولا شك أن ذلك قد حد بأشكال معينة من قدرات الإسلام التجديدية في جوانب متعددة، **«ولا شيء يحجب الحقيقة مثلما يحجبها الرأي الواحد حتى ولو كان صوابا، إذ يكون قد فوّت على المخالف معرفة أسباب خطئه، حتى لا يعود إليه؛ والتسلط يجعلها تملي على غيرها ما ينبغي أن يفكر فيه وما لا ينبغي أن يفكر فيه؛ ولا شيء يضر بهذا الفكر مثلما يضر هذا الإملاء، إذ يضيق نطاق آفاقه ويخمد طاقات الإبداع فيه؛ وأخيرا الإقصاء يجعلها تمنع غيرها من ممارسة حقه في التفكير؛ ولا أظلم ممن يسلب سواه حق التفكير؛ لأنه ليس في الحقوق أعلق منه بضمير الإنسان، مع العلم بأن الضمير يكاد أن يطابق ذات الإنسان؛ فإذا لحقه الانتهاك، لم يبق حق من الحقوق لم يلحقه الانتهاك»**[2].

وتجنبا لهذه المنزلقات الخطيرة ينبغي ألا يتحدد النظر إلى التجديد من خلال نظرة أحادية تجعله نقيضا أو منافيا لما يقابله، بقدر ما ينبغي أن يكون مستوعبا - كما هو أصلا في استعماله اللغوي والشرعي والاصطلاحي - لها ومعبرا عنها كليا

1 . بومدين بوزيد، «التراث ومجتمعات الحداثة» الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 1430هـ/2009م، الجزائر العاصمة، ص: 12.

2 . «الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري» المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2009م، ص: 145.




أو جزئيا[1]، وبذلك يتم تجنيب المفاهيم السائدة من أن «**تتحول إلى أداة للتضليل والتشتت والتشرذم بدل أن تكون أداة معرفة وبيان وإيضاح وجلاء للغموض**»[2]. علما أن «**النسق المعرفي الإسلامي نسق مفتوح، لا يستطيع أحد أن يقول في أي موضوع من موضوعاته الكلمة الأخيرة، أو أن يحتكر الحقيقة والتعبير عنها، وإن الحقيقة – طبقا لهذا النسق – لا يمكن الإمساك بها وإنما غاية الجهد أن يصل الإنسان إلى بعض من نورها وأن يلتمس ومضة من إشعاعها، وأن هذا الجزء من الحقيقة كاف لتحقيق تمام معرفة الإنسان وقيامه برسالته في زمانه ومكانه. أما امتلاك الحقيقة، أو ادعاء امتلاكها، فهو نوع من الجهل المركب الذي يجعل صاحبه يرى الأشياء على غير حقيقتها، ويعتقد في نفس الوقت أنه يراها على حقيقتها**»[3].



**يتم** نحت مصطلحات ومفاهيم هي في حقيقتها تصنيفية أكثر منها تفسيرية، تزيد من تقسيم المقسم وتجزيء المجزّأ



وما يؤكد ذلك، أنه يتم نحت مصطلحات ومفاهيم هي في حقيقتها تصنيفية أكثر منها تفسيرية، تزيد من تقسيم المقسم وتجزيء المجزّأ [4] ومن ذلك ما أشار إليه الجابري أثناء حديثه عن مشكل الاختيار بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة... الخ وبين «**التراث**» بوصفه يقدم، أو بإمكانه أن يقدم،

1 . شبار، سعيد «الاجتهاد والتجديد في الفكر العربي والإسلامي المعاصر» مرجع سابق، ص: 196.

2 . نصر، محمد عارف «الحضارة – الثقافة –المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم» المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط 2، 1415هـ - 1994م، ص: 10

3 . من تقديم لمحمد نصر عارف لكتاب «قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر» لمجموعة مؤلفين، مرجع سابق، ص: 8

4 . من مثل: السلفوية، الماضوية، التلفيقوية، العصروية، اللاتراثية.. وغيرها من المفردات التي حاولت إضفاء شيء من الغموض على المقولات المطروحة على الساحة الفكرية.



نموذجا بديلا و«أصيلا» يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة، يقول «**ومن هنا تصنف المواقف إزاء هذا «الاختيار» إلى ثلاثة أصناف رئيسة: مواقف «عصرانية» تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجا للعصر كله، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخيا كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل؛ ومواقف «سلفية» تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل «الانحراف» و«الانحطاط»، أو على الأقل الارتكاز عليه لتشييد نموذج عربي إسلامي أصيل يحاكي النموذج القديم في الوقت ذاته الذي يقدم فيه حلوله «الخاصة» لمستجدات العصر؛ ومواقف «انتقائية» تدعو إلى الأخذ ب «أحسن» ما في النموذجين معا والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معا**»[1]. وتتخذ المعاصرة عند أصحابها أشكالا مختلفة وألوانا متعددة بحسب الإيديولوجيات السائدة، كما أن دعاة الأصالة تتوزّعهم، هم كذلك، اتجاهات عدة، وبين الاتجاهين نجد التوفيقيين الذي حاولوا الجمع بين تركيبات مزجية من اتجاهات عدة.

صحيح أن الكثرة تعبر عن التعددية والتنوع الذي بمقدوره إغناء الآراء والتوجهات، غير أن الحمولات الثقافية لمرجعياتها الفكرية وآلياتها المنهجية غالبا ما يشوبها الصراع والتناقض والتقابل (السلفية، الليبرالية، الماركسية، العروبية، القومية، الاشتراكية، العلمانية...) ومن ثم فعملية التوفيق - إن لم تكن مبنية على أسس منهجية وعلمية واضحة – لن تزيد المشكل إلا تأزّما واستشكالا، يقول سعيد شبار: «**ولا ندعو هنا إلى توفيقية أو تلفيقية على غرار ما درجت كثير من الأدبيات التي تضع رجلا هنا وأخرى هناك، أو تأخذ شيئا من هنا وشيئا من هناك في تركيب عجيب. بل نعتقد أن تمثلنا للرؤية القرآنية على مستوى**

1. الجابري، محمد عابد «إشكاليات الفكر العربي المعاصر» مركز دراسات الوحدة العربية، «بيت النهضة» بيروت لبنان، ط 6، مايو 2010، ص: 15 /16



**نظمنا الفكرية والعلمية والسياسية والتربوية والحضارية عموما.. يفتح آفاقا كونية من التعارف والتعاون والتدافع السلمي والتكافل الإنساني.. تتجاوز ما يطرحه أي فكر بشري نسبي»**[1]. لذلك فإن تتبع المفاهيم المشكلة للثنائيات الفكرية يعتبر عملا في غاية الأهمية حتى نتبين مدى التقارب الحاصل بين هذه الأطراف ومدى التكامل بينها، بالتالي إزالة التعارض المتوهم وبناء دلالات جديدة أكثر استيعابا وشمولا.

## ثالثا: أهمية البناء المفاهيمي في التجديد الثقافي والحضاري

إن مضامين النهوض الثقافي تتّسم بالتركيب والتعقيد، وتتداخل فيها عناصر مختلفة، ومن أهمها تحصيل التوازن فيما يتعلق بالاختلاف البين والشديد في الحمولات المضمونية للمفاهيم والمصطلحات وقد **«أصبح من الضروري إذن الوعي بالمفاهيم السائدة والعمل على تحليلها وفهمها، وتفكيكها لمعرفة مكامن الإصابات والانحرافات الفكرية ونواحي القوة والضعف، ومنافذ التغيير في التركيب الفكري الذي يعبر عنه المفهوم؛ ذلك أن «المفهوم» يمثل خلاصة الأفكار والنظريات والفلسفات المعرفية وأحيانا نتائج خبرات وتجارب العمل فيه، في النسق المعرفي الذي يعود إليه وينتمي إلى بنائه الفكري»**[2]، لأن من شأن هذا أن يُوحّد بدرجة معينة لغة الحوار الفكري ويُضيّق مساحات الاختلاف. فالمفاهيم هي **«مستودعات كبرى للمعاني والدلالات**



**تتبع** المفاهيم المشكلة للثنائيات الفكرية يعتبر عملا في غاية الأهمية حتى نتبين مدى التقارب الحاصل بين هذه الأطراف ومدى التكامل بينها



1 . شبار، سعيد «الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر الإسلامي»، مرجع سابق، ص: 23.

2 . نصر، محمد عارف «الحضارة – الثقافة – المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم» مرجع سابق، (من تصدير للكتاب لطه جابر العلواني) ص: 7.




**كثيرا ما تتجاوز البناء اللفظي وتتخطى الجذر اللغوي لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن تراكمات فكرها ومعرفتها، وما استبطنته ذاكرتها المعرفية»**[1]. لذلك كانت دائرة المفاهيم من أهم ميادين التدافع الفكري والثقافي بين الثقافات والحضارات عبر التاريخ وسيظل التدافع مستمرا لسننية التعددية والاختلاف في مظاهر الوجود والحياة. والسبب في ذلك أن مهمة المفاهيم أن تعين على فهم الظواهر والسنن، وتوجه النشاط الإنساني في مختلف مجالاته، وتنوعها وتمايزها نتاج طبيعي لتنوع الأبعاد الحضارية للمجتمعات والأمم، وكلما ارتقى مستوى جودتها ارتقت معها المجتمعات.



**دائرة** المفاهيم من أهم ميادين التدافع الفكري والثقافي بين الثقافات والحضارات عبر التاريخ وسيظل التدافع مستمرا لسننية التعددية والاختلاف



غير أنه للأسف، قد ساهمت كثير من الكتابات في فكرنا الحديث والمعاصر في عملية العزل والتحييد المصطلحي في مجال الفكر والحياة، ومن مظاهر ذلك منهج الإبقاء والاستبعاد من خلال انتقاء نوع من المصطلحات والتركيز عليها وكأنها المعبر الوحيد الشرعي والتاريخي عن الفكر والثقافة الإسلامية، واستبعاد مصطلحات أخرى وكأنها منبتة عن هذا المجال. وأفضى ذلك إلى ظهور أشكال وهمية من التقابل، وتحددت فرق وطوائف – شبيهة بالصراع الكلامي القديم – تتبنى هذا المصطلح أو نقيضه، ونشبت معارك واشتعلت نيران بين اتجاهات تراثية وأخرى عصرية، نقلية وأخرى عقلية، سلفية وأخرى تجديدية، تقليدية وأخرى تحديثية، مثالية وأخرى واقعية.. الخ، أتت وما تزال على كثير من جهود ومقومات الأمة[2]. لذلك كان «**أشد مظاهر هذا الالتباس قلب المفاهيم**

1 . نفسه، ص: 7

2 . شبار، سعيد «الاجتهاد والتجديد في الفكر العربي والإسلامي المعاصر» مرجع سابق، ص: 208.



**وتحريفها وتشويهها وتمييعها أو، على العكس، تجميدها؛ وأسوء تجميد للمفاهيم حصرها بين طرفين اثنين لا ثالث لهما؛ فيتعين تجديد النظر في كثير من المفاهيم المنثورة من حولنا، فحصا وتصحيحا وتنقيحا»[1].**

قد يكون منهج البحث عن نقط الاشتراك وتوسيعها ورصد نقط الخلاف وتضييقها أحد الحلول الممكنة للتقريب بين الطوائف المختلفة، حتى لا تصادر طائفة معينة حق وجود طوائف أخرى. لذلك فالنخب الفكرية بمشاربها المتعددة مطالبة بأن تظهر وعيا وفهما ونضجا أفضل اتجاه المفاهيم والقضايا الإشكالية الجدلية التي تشغل اهتمامها، حتى لا «**يفقد الحوار الفكري مبررات وجوده، وتهدر فاعلية عقول أبناء الأمة، وتفقد فصائلها على مختلف المستويات إمكانات الفهم المتبادل، والحوار المشترك، وبناء قواعد التراكم المعرفي، وقدرات التقويم والنقد والتصحيح فضلا عن التحليل والتفكيك والتركيب وبذلك يصبح عالم الأفكار فارغ المعنى، فاقد المضمون وتفقد الفكرة قيمتها وأهميتها»**[2].



**قد** يكون منهج البحث عن نقط الاشتراك وتوسيعها ورصد نقط الخلاف وتضييقها أحد الحلول الممكنة للتقريب بين الطوائف المختلفة



ومما لا شك فيه أن «**المنهج السليم لتحديد دلالات أي مفهوم هو الرجوع إلى جذور المفهوم في لغته وتتبع دلالاته في مصادرها الأساسية، ومحاولة تجريد هذه الدلالات ثم إعادة دمجها في الواقع المعاصر بعد خلعها من ظلال الزمان والمكان واختلاف الخبرات والوقائع. وذلك دون الافتئات على ماهية المفهوم وجوهره، بل صقل الجوهر وتنقيته من الشوائب سعيا**

1 . «الحوار أُفقا للفكر» الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، بيروت، ط 1، 2013، ص: 11

2 نصر، محمد عارف «الحضارة - الثقافة - المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم» مرجع سابق ص:9



**للوصول إلى المعنى الحقيقي المجرد من خصوصيات الاستعمال التاريخي»**[1].
كما أن «**أول المطالب العاجلة لإعادة بناء هذه المفاهيم، مطلب تحريرها من الإرث التاريخي المثقل بالاستعمالات السلبية وأشكال من التضييقات والتقييدات والتنزيلات المختلفة.. ومن الإرث الغربي المغاير ثقافة وحضارة وهوية، ليتسنى لها أن توظف من جديد في واقعها»**[2].

بناء على ما سبق، يمكن القول إن حل إشكال مصادرة المفاهيم والحجر والانغلاق والتقاطبات الحادة يقوم على المحددات المنهاجية التالية:

- تحرير المصطلحات والمفاهيم من المعاني والظلال السلبية بإبراز أصولها اللغوية والشرعية والاصطلاحية التاريخية، وليس إهمالها وتركها تسحب من مجالها الأصلي إلى مجالات أخرى لتصبح في وقت من الأوقات غريبة حتى عن مجالها الطبيعي السليم (مثل مصطلحات: التحديث والإبداع والتطور والنهضة والإحياء والبعث والتغيير[3].

- الوعي بأهمية المفاهيم والمصطلحات في التدافع المعرفي بين مختلف المكونات الثقافية، إذ إن حدّة الصراع بينها يزداد كلما كثرت وتباينت خلفيات المصطلح الواحد ومضامينه، لأن الحوار في هذه الحالة لا يستند إلى أرضية مشتركة للتفاهم والاتفاق. قد يكون الأمر طبيعيا مع المفاهيم المستحدثة، غير أنه لا ينطبق على المفاهيم القرآنية بحكم بنائها النسقي وقدراتها البنائية والاستيعابية.



**المنهج** السليم لتحديد دلالات أي مفهوم هو الرجوع إلى جذور المفهوم في لغته وتتبع دلالاته في مصادرها الأساسية، ومحاولة تجريد هذه الدلالات ثم إعادة دمجها في الواقع المعاصر



1 . المرجع نفسه، ص: 55
2 . نفسه، ص: 231
3 . شبار، سعيد «الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر الإسلامي»، مرجع سابق، ص: 196.




- دعم الحقوق المبدئية التي ضمنها الإسلام في حرية الرأي والتعبير. وعلى الرغم مما يمكن أن تقود إليه هذه الحرية الفكرية أحيانا من شطط وإسفاف وضلال، إلا أن الحد منها أيضا قد يقود إلى الانغلاق والمصادرة والحجر والركون، وإلى الخرافة والجهل والتعصب. لهذا فتح الإسلام مجال الرأي وحرية الفكر علما أن الفكر الذي سيصمد ويستمر له ميزات خاصة تمكنه من القدرة على البقاء والمدافعة.



**إسقاط** مفاهيم نبتت في واقع معين على معطيات واقع آخر مغاير لا يمكن أن ينتج عنه إلا رفض لهذا الجسم الغريب الذي لم ولن يجد تربة خصبة للإنبات



قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ﴾. فالغنى العلمي لا يكون بالحجر على الفكر والتضييق عليه، وإنما بالسماح له بالامتداد والتوسع، بقدر توسع الكون تتسع المعرفة، قال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾، فلماذا التضييق ما دام أن علمنا محدود؛ ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ وما دام أن دائرة المجهول أوسع من دائرة المعلوم.

- إسقاط مفاهيم نبتت في واقع معين على معطيات واقع آخر مغاير لا يمكن أن ينتج عنه إلا رفض لهذا الجسم الغريب الذي لم ولن يجد تربة خصبة للإنبات، وإن نبت فلن يكون المحصول إلا ثمرة مُرّة أو مشوّهة، ومن ثم «**فإن تحرير المصطلحات، واكتشاف مناطق الاتفاق ومناطق التمايز في معاني ومفاهيم هذه المصطلحات - وخصوصا تلك المصطلحات الأكثر شيوعا، والأكثر إثارة للجدل بين تيارات الفكر في عصرنا وفي واقعنا - هو مهمة أساسية، وأولية بالنسبة لأي حوار فكري حقيقي وجاد ينقذ حياتنا الفكرية من خطر**



**الاستقطاب الحاد، ويوجد «لغة فكرية واحدة» بين الفرقاء المتحاورين»**[1].

ولعل ما أوردناه سابقا يؤكد المكانة الكبرة التي تحتلها المفاهيم والمصطلحات في سيرورة التجديد، فهي المعبّرة عنه، وقوتها وسلامتها من التقاطب والتجاذب يزيد في قدرات التجديد الثقافية والحضارية، كما أن اختطافها ومصادرتها هو حدّ من طاقات التجديد ودليل على تفرق أهله وتصارعهم.

## المبحث الرابع:

## المنظور التكاملي للعلوم ومركزيته في عملية التجديد

### أولا: تداخلية التكامل المعرفي والتكامل المفاهيمي

المفاهيم «**بؤرة للتفكير والتحليل والتنظير**»[2]، والاهتمام بها علميا ومنهجيا هو اعتناء في نفس الوقت بتطور العلوم والمعارف والفنون، «**فلا نظرية بدون مفاهيم متعالقة، ولا يمكن أن تكون هناك نظرية بمفاهيم متنافرة، أو «مترادفة» كل الترادف**»[3]. وإن المتأمل في شبكة المفاهيم المتداولة في الثقافة الإسلامية، يجد اختلافات بينة في مدلولاتها وحمولاتها، قد تصل أحيانا إلى الاختزال البخيس المخلّ، أو الشمول الفضفاض، مما يستدعي حذرا شديدا في التعامل مع هذه المفاهيم. قد يحصل تطور أو تغير دلالي بفعل حركة التاريخ وتقدم الحضارة والعمران، فتتم عملية التصويب والتسديد من خلال بناء تعاريف جديدة أكثر استيعابا وشمولا لدلالات لم تستوعبها التعاريف السابقة أو السائدة، فتكون للدلالات الجديدة قدرة أكبر على توجيه مسار البحث والفكر

1. محمد عمارة: «معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام» نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 2004م، ص: 12

2. محمد مفتاح «ما المفهوم؟» ضمن: «المفاهيم؛ تكونها وسيرورتها» منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2000م، (أعمال المائدة المستديرة التي عقدت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ما بين 27 و29 نونبر 1998م)، ص: 11.

3 . المرجع نفسه، ص: 18



والثقافة الإسلامية.

فموضوع التكامل المعرفي شديد الصلة ببناء المفاهيم والمصطلحات، فالمصطلحات مفاتيح العلوم، وسلامتها من الأعطاب التي أشرنا إليها سابقا دليل على إمكانية التجديد في مختلف العلوم إذا توفرت بالفعل مقومات التجديد وتحققت الشروط المعرفية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية المغذية له. من جهة أخرى يمكن أن نعكس النظر ونقول بأن قوة

**قد** يحصل تطور أو تغير دلالي بفعل حركة التاريخ وتقدم الحضارة والعمران، فتتم عملية التصويب والتسديد من خلال بناء تعاريف جديدة أكثر استيعابا وشمولا



المفاهيم والمصطلحات نابعة من قوة العلوم والمعارف، فكلما تطورت العلوم وحققت الإنجازات والريادة على الواقع إلا وفرضت مفاهيمها ومصطلحاتها على الآخر المتخلف، ولا شك أن مثال التقدم الغربي يؤكد ذلك، حيث إن تقدمه التقني والتكنولوجي والرقمي رافقه انتشار واسع لقاموس ذلك التقدم. والوضع نفسه عاشه المسلمون في الأندلس في فترات العطاء والازهار حين كانت الأندلس مركز العلم والمعرفة في القارة الأوربية برمتها، وكان تعلم اللغة العربية من المفاخر التي كان غير العرب يعتز ويتفاخر بها بين بني قومه.

وعموما فقد كانت حركة الإنسان عبر التاريخ في جوهرها حركة للعلم، فكل طفرة أو انتقال حضاري للإنسان هو في حقيقته نتيجة لتطوّر على مستوى العلم والفكر، لأن كل تغيّر نحو البناء الحضاري والعمراني، والروحي والمادي لا بد أن يكون أساسه العلم، والأصل في العلوم برمتها أن تكون مؤشرا على رقي الفكر الإنساني ودليلا على عطاء العقل، غير أنها في نفس الوقت قابلة أن تتلون بألوان الإيديولوجية وتتأثر بتصورات ضيقة لا تعكس حقيقته بقدر ما تعكس توجهات طائفية أو مذهبية معينة، ومن أبرز تجليات ذلك «**ما طرأ في خلف**




الأمة من سوء فهم كتاب ربها وسنة نبيها في العقائد والأحكام بليّ أعناق ألفاظ الآيات والأحاديث وتوجيهها بما يخدم أغراض هذا المذهب أو تلك الفرقة، وبما شاع في القرون التالية من جمود في الفكر وتقليد وتحجر في الفهم والنظر، حتى إن كثيرا من العلوم التي أسست لتعين على حسن فهم النص وتحميه من الدجل والأغراض تحولت إلى عوائق وحواجز تحول دون ذلك الفهم الحسن، وتفتح من المنافذ والثغرات ما يجد منه أصحاب الأهواء بغيتهم، ويضلل حتى ذوي النيات الحسنة بما بدل فيها من ألفاظ واشتملت عليه من قيود الزمان والمكان، فتحولت بذلك من (مفاتيح للعلوم) - حسب عبارة الخوارزمي - إلى (مغاليق) لهذه العلوم»[1].



**الأصل** في العلوم برمتها أن تكون مؤشرا على رقي الفكر الإنساني ودليلا على عطاء العقل



إن التكامل المعرفي في التداول الإسلامي مرتبط في أحد أبعاده بالفهم السليم لعلاقة العلم بالدين، وعلاقة العلم بالإيمان، ذلك أن تحقيق التكامل بينها يمكن من تجاوز الصور النمطية الغربية التي تسعى إلى إبعاد الغيب عن عالم الشهادة، على غرار ما حدث في تجربته مع تسلط الكنيسة على العلم والعلماء، وهو نقيض ما حدث في التجربة الإسلامية التي تعاضد فيها العلم والدين والإيمان؛ فالعلم دين، والدين علم، والعلم طريق للإيمان، والإيمان سداد وتصويب للعلم. كما أن نصوص الوحي، قرآنا وسنة، متضافرة في تمجيد العلم والعلماء وبيان مرتبتهم ودرجتهم في الدارين. وإن النتيجة الطبيعية لكل فصل وتقابل بين هذه الثنائيات هو تأكيد «**انسلاخ العلم عن كل غائية أخلاقية أو حضارية ليصبح غاية ذاته،**

1. سعيد شبار «المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي»، سلسلة الدراسات والأبحاث الفكرية (3)، مركز دراسات المعرفة والحضارة، ط3، 1438هـ /2017م، ص: 30 - 31




**أو ما يسمى بالنزوع العلمي أو العلموية، وبقدر انزواء الدين، بقدر ما غشي العلم كل أوجه الحياة بلا حدود ولا موانع ولا طابوهات أضحى إيديولوجية ترفض أي نظرة غير نظرتها»**[1].

إن من شأن عدم تحقيق تكاملية البناء المفاهيمي وتداخلية التكامل المعرفي أن ينتج عددا من الظواهر الثقافية غير السليمة، ومن أبرزها:

- تقزيم حقيقة العلم ووظيفته، وقصرها على جوانب معينة ومجالات دون أخرى؛

- انفصاله عن القيمة الأخلاقية والدينية وارتهانه لمنطق الكم والربح والخسارة، دون مراعاة للثمن والكلفة المادية أو القيمية؛

- هيمنة المناهج البحثية الكمية التي ترتكز على الإحصاء والبيانات والقياسات بدل المناهج النوعية الكيفية في دراسة العلوم الإنسانية والاجتماعية، بدعوى الدقة والأفضلية والأكثر علمية.

لذلك ينبغي أن يبقى العلم قيمة إنسانية كبرى، وأن يكون هدفه هو الكشف عن الحقيقة كما هي، وأن توظف في خدمة الإنسان والكون والرقي بالمعرفة الإنسانية نحو الكمال الروحي وتحقيق العيش الكريم. وإذا كان تنوع الخلفيات الفلسفية الموجِّهة للعلم أمرا واقعا، فلا بد أن تنخرط جميعها في تعاقد معرفي وحضاري يكون هدفه السعي إلى الكشف عن مداخل جديدة لرقي المعرفة وليس تسخير العلم لخدمة مصالح مادية ضيقة مدمرة للإنسان والطبيعة.



**التكامل** المعرفي في التداول الإسلامي مرتبط في أحد أبعاده بالفهم السليم لعلاقة العلم بالدين، وعلاقة العلم بالإيمان



كما أن المفاهيم لا ينبغي أن تبقى جامدة

1 . أوريد، حسن «مرآة الغرب المنكسرة»، دار أبي رقراق، الرباط، ط2، 2011م، ص: 62



وفق محددات زمنية معينة، وإنما ينبغي أن تتحرك وتتفاعل لتستوعب الإيقاع الزمني المتغير، وإلا ستبقى متجاوَزة ومن ثم يصيبها الوهن والنسيان والموت. والمنهج القويم في تعاملنا مع المفاهيم يقتضي الإبقاء على الدلالات المستوعبة الشمولية المنتمية إلى إطارها العام، مع إمكانية تنزيل المفهوم على مجال تداولي خاص. أي أن المفهوم يشتغل في دائرتين: دائرة الاشتغال العامة وهي الأصل، ثم دائرة الاشتغال الخاصة وهي الفرع، وهذه الدلالة الثانية تتغير بحسب نوعية المجال التداولي المدروس ومناهجه المعتمدة في مختلف الحقول المعرفية، وبالتالي نكون قد حافظنا على الدلالة الأصلية العامة للمفهوم التي بطبيعتها ستكون منفتحة حين نودّ دراسة نموذج معرفي معين في مجال من المجالات، وهذا ما يعطي للمفاهيم خصوبة وحركية داخل المرجعيات المختلفة ومجالات التداول المتباينة.

### ثانيا: التجديد وفلسفة التكامل بين العلوم والمعارف

إن التجديد البنائي الفعال هو الذي يتأسس على قواعد نظرية متينة، وعلى محددات منهجية قويمة، تعتبر بوصلة وموجها لباقي الحركات المعرفية الجزئية ومخرجاتها العملية التطبيقية. ومن أهم تلك الأسس النظرية المتينة التي تشكل أرضية صلبة لانطلاق عملية الاجتهاد والتجديد، اعتبار جميع العلوم وحدة متكاملة يكمل بعضها بعضا، ويحتاج بعضها إلى بعض، مما يفرض حتما مراعاة التقاطعات والتداخلات الحاصلة بينها جميعا. وهذا يناقض المنظور التفاضلي بين العلوم والقيم والمفاهيم والذي تولّدت عنه إشكالات التقابل والتقاطب الثنائي بين



**المفاهيم** لا ينبغي أن تبقى جامدة وفق محددات زمنية معينة، وإنما ينبغي أن تتحرك وتتفاعل لتستوعب الإيقاع الزمني المتغير، وإلا ستبقى متجاوَزة





مضامينها. وهو التوجّه الذي قاد في أحيان كثيرة إلى صراعات وتقاطبات واقعية عملية.

ولقد ساهم الاهتمام البالغ -والمحمود- بنصوص الوحي في القرون الأولى في تأسيس علوم شرعية خادمة له، حظيت باهتمام متزايد عبر القرون، فتطورت هذه العلوم ونضجت، وأصبح لكل علم منهج قائم الذات، ساهم في تطويره وإغنائه كثرة روّاده وتراكم الجهود. غير أن الأجيال المتعاقبة بعد جيل التأسيس والاجتهاد غرقت في الشروح والحواشي والتعليقات، فانحصر الاهتمام في جوانب خاصة من علوم الوحي المسطور، وتغافل المسلمون عن علوم الوحي المنظور، إلى أن أطلّت عليهم حضارات أخرى في فترات متلاحقة بعلوم عقلية ومادية، زلزلت معارفهم وكشفت ضعفهم المادي والتقني مقارنة مع غيرهم. وقد كانت لهذه الصدمة آثارٌ مختلفة على مفاهيم العلم والتراث والقوة والعقل والنقل... تمخضت عنها إشكالات مشوّشة لم تهدأ لحد الآن، بحكم الضعف والأزمات المركبة التي تعاني منها البلاد الإسلامية.



**لقد** ساهم الاهتمام البالغ –والمحمود– بنصوص الوحي في القرون الأولى في تأسيس علوم شرعية خادمة له، حظيت باهتمام متزايد عبر القرون، فتطورت هذه العلوم ونضجت



والإشكال الذي طرح ولا زال يطرح: **كيف يمكن خلق جسور تواصل بين العلوم الشرعية وباقي العلوم النافعة؟ وهل كل من العلوم الشرعية وباقي العلوم النافعة مستقلة بذاتها؟ أم أنه لا معنى لأحدهما دون وجود الآخر؟**

### 1- التكامل الداخلي بين العلوم الشرعية

نقصد بالعلوم الشرعية العلوم المتفرعة عن الكتاب والسنة وإجماع العلماء كالعقيدة والفقه والتفسير والقرآن وعلومه والحديث وعلومه واللغة العربية



وفروعها وغيرها. وحسب فريد الأنصاري هي العلوم «**التي انطلقت تاريخيا منذ نشأتها من نصوص الشريعة: الكتاب والسنة، ودارت حول فلكها -غاية وخدمة- بقصد تقعيد مناهج الفهم والتطبيق لأحكامها، وهي ثلاثة أصناف: علوم القرآن والسنة، وعلم الفقه وأصوله، وعلم التوحيد والتزكية**»[1]. فلا شك أن هناك تقاربا وتكاملا بين هذه العلوم باعتبار وحدة مصدرها والتقائها في منبع الاستنباط وتفرّقها في أوجه النظر، وأهداف ووظائف كل علم على حدة واستناد بعضها إلى بعض.



**إذا** كان لكل علم مفاهيمه وموضوعاته وأهدافه، تحدد له وظيفة ينبني عليها كعلم مستقل بذاته، فإن له في نفس الوقت وظيفة تكاملية مع باقي العلوم القريبة من مجاله التداولي



فإذا كان لكل علم مفاهيمه وموضوعاته وأهدافه، تحدد له وظيفة ينبني عليها كعلم مستقل بذاته، فإن له في نفس الوقت وظيفة تكاملية مع باقي العلوم القريبة من مجاله التداولي، تتجلى في التقاطعات المعرفية بين هذه العلوم والتجاذبات الحاصلة بينها، والتي قد تأخذ شكل وسائل أو مسببات أو نتائج أو أهداف. ويبرز ابن حزم بأمثلة واضحة جوانب هذا التكامل فيقول: «**والقرآن عربي فلا سبيل إلى أن يعلمه من لم يعلم العربية، ولا سيما إن كان المذكور لم يتناول من الشريعة إلا علما واحدا من علومها، فهذا إنسان ناقص مسيء إلى نفسه مهلك لها، لأنه إن تناول علم القرآن ولم يتناول علم السنن كانت يده من الدين صفرا، وكان علمه عليه لا له. ومن أحسن علم السنن ولم يحسن علم القرآن لم يعلم ما يجوز به القراءة مما لا يجوز، وما أنزل الله مما لم ينزل.**

1. الأنصاري، فريد «مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية» دار السلام، القاهرة، ط 1، 1430هـ/2009م، ص: 92.



**وإن تعلق بالفتيا دون علم القرآن والسنن فهو والحمار سواء ولا يحل له أن يفتي لأنه لا يدري أحق أم باطل، وإنما يفتي مقلدا لمن لا يدري هل أصاب أو أخطأ ولا يعرف ما هو عليه أهو من الدين أم من غير الدين إلا ظنّا. وإن تعلق بالكلام دون أن يعرف السنن كان هالكا، لمغيبه عن حقيقة الشريعة التي كلفه الله إياها، وألزمه أداءها. ووجدنا قوما طلبوا علوم العرب فازدروا على سائر العلوم كالنحو واللغة والشعر والعروض، فكان هؤلاء بمنزلة من ليس في يده من الطعام إلا الملح وليس معه من السلاح إلا المصقلة التي بها يجلى السلاح فقط»**[1]. ولعل هذا السبب ما حدا بابن حزم إلى دراسة وتحصيل **«جميع»** علوم ومعارف عصره تقريبا، فقد كان له أسهم وفيرة من كل علم، حتى ما كان منها مستهجنا في زمانه كالفلسفة والمنطق، بل قد دعا إلى ذلك حين قال: **«وإن لم يتمكن المرء الإحاطة بجميعها** «يقصد العلوم» **فليضرب في جميعها بسهم وإن قلّ»**[2] وهذا يوضح بجلاء تكامل العلوم الشرعية فيما بينها وخدمة بعضها لبعض.

### 2- تكامل الشرعيات والإنسانيات والطبيعيات

أما العلوم بصفة عامة بما فيها **«العلوم الشرعية»** فلا تخفى النزعة التكاملية التي تحكمها، يقول ابن حزم في رسالة **مراتب العلوم: «العلوم كلها متعلق بعضها ببعض ومحتاج بعضها إلى بعض»**[3]، وقد جسّد ابن حزم مقولته هذه عمليا عند تصنيفه للعلوم،



**يقول** ابن حزم: «العلوم كلها متعلق بعضها ببعض ومحتاج بعضها إلى بعض



1 . ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي (384 - 456هـ) «رسائل ابن حزم الأندلسي» تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987م، الجزء الرابع: «رسالة مراتب العلوم»، ص: 87.

2 . المرجع نفسه، ص: 83.

3 . المرجع نفسه، ص: 90.




إذ جعل «**العلوم الشرعية والعلوم النافعة**» في صنف واحد وسماه: **الصنف المحمود** من العلوم، أما الصنف الآخر فسماه: **الصنف المذموم** الذي لا يقبله لا شرع ولا عقل، وأدرج فيه علوم: السحر والطلسمات والقضاء بالكواكب.. وكل ما رأى فيه ضررا للإنسان بوجه من الوجوه[1]. يؤكد ذلك قوله: «**إذ حقيقة العلم هو ما قلنا إنه يطلبه لينتفع به طالبه، وينتفع به غيره في داره العاجلة وداره الآجلة التي هي محلّ قراره ومكان خلوده**»[2]. ومن ثمّ يكون ابن حزم قد جعل معيار «المنفعة» الدنيوية أو الأخروية هي الحكم الأساس في تصنيفه للعلوم.

وللعلوم مراتب ودرجات لا تنال دفعة واحدة، وهي مرتبطة بعضها ببعض، وتحصيلها خاضع لتسلسل تدريجي يراعى فيه قواعد البناء المتدرج، يقول الغزالي في ميزان العمل: «**على المتعلم ألا يخوض في فنون العلم دفعة، بل يراعي الترتيب، فيبدأ بالأهم فالأهم، ولا يخوض في فن حتى يستوفي الفن الذي قبله، فإن العلوم مرتبة ترتيبا ضروريا وبعضها طريق إلى بعض، والمُوفق مراعي ذلك الترتيب**»[3]. وهذا التفاضل بين العلوم الذي يُستشفّ من مقولة الغزالي، هو تفاضل منهجي تدريسي وليس تفاضلا تقابليا إقصائيا، فهو ينبني على التدرج في اكتساب العلوم لتيسير سبل تحصيله، حيث «**يؤثر منها بالتقديم ما لا يتوصل إلى سائر العلوم إلا به، ثم الأهم فالأهم والأنفع فالأنفع، فإن من رام الارتقاء إلى أرفع العلوم دون معاناة ما لا يوصل إليه إلا به، كمن رام الصعود إلى عليّة مفتحة مظلمة أنيقة البناء دون أن يتكلف التنقل إليها في الدرج والمراقي التي لا سبيل إلى تلك العليّة إلا بها**»[4].

1 . ينظر المرجع نفسه، ص: 79 وما بعد.

2 المرجع نفسه، ص: 75 - 76.

3. الغزالي، "ميزان العمل" ضمن النصوص المختارة في الفكر الأخلاقي العربي، ماجد فخري، الجزء الأول، ص: 209،.

4 ابن حزم، «التقريب لحدّ المنطق»، ضمن مجموعة رسائله، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1987م، ص: 348.



ويتخذ التكامل بين العلوم أشكالا مختلفة، تتجلى في علاقات التوافق والتفاعل والتقاطع والانسجام والتداخل.. هذا الترابط العلائقي بين العلوم هو الذي يسهّل العطاء والنماء والإبداع، ويخلق حيوية وجسورا للتواصل بين مختلف المعارف، ويفتح آفاقا معرفية واكتشاف مداخل جديدة. ولا شيء أضرّ على العلوم من فصل بعضها عن بعض، وكأنها جزر متناثرة في محيط متلاطم الأمواج، وعلم هذه حالته لن تستقر له أركان ولن تتضح له معالم، و«**في الحقيقة فإن أكبر تراكم للتقدم المعرفي (العلمي) يقع في منطقة التقاطع بين الميادين المعرفية**»[1]. «**فلم يكتف علماء المسلمين بالقول بتدرج العلوم فيما بينها، بل أقروا بمشروعية تفاعل العلوم بعضها مع بعض، وتشابك العلاقات بينها، فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية. كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية، وهكذا. وقد ساهم هذا التفاعل في إثراء العلوم والفنون بعضها لبعض وفي توجيه بعضها مسار البعض الآخر. بل أدى ذلك التفاعل إلى امتزاج مصطلحات العلم الواحد بمصطلحات غيره من العلوم**»[2]. بل ذهب بعضهم إلى حد القول إن «**فهم الشريعة ليس مستقلا عن فهم الطبيعة. فالعلوم الجديدة لا تترك معارفنا السابقة على حالها وإنما تتصرف في مضمونها. ويفرضه منطق المعرفة الدينية التي هي مزيج من الآراء الظنية**



**يتخذ** التكامل بين العلوم أشكالا مختلفة، تتجلى في علاقات التوافق والتفاعل والتقاطع والانسجام والتداخل.



1 . متاي دوجال وروبرت باهر، «الابتكار في العلوم الاجتماعية الهامشية الخلاّقة» ترجمة محمود الدوادي، دار طلاس، دمشق، 1997م، ص: 23.

2 . «تجديد المنهج في تقويم التراث» مرجع سابق، ص: 90



**واليقينية، والصواب والخطأ»**[1].

ويبقى الناظم المنهجي لمختلف التفاعلات بين المعارف والعلوم هو مركزية ميزان الوحي في نظم خيوطها وتسديد مساراتها، حتى تتحقق مقاصد الوحي **«من حيث إن التكامل (المعرفي) ترابطات منهجية وبرهانية بين علوم النص الشرعي ومعارفه وبينها وبين المكتسبات العلمية والمعرفية الإنسانية. وهذا يبين أن الترابطات قسمان:**

**أ- ترابط داخلي: يبين تفاعلية العلوم والمعارف الشرعية والكونية في مصادرها الإلهية. فتجد الآيات الإيمانية معضدة بالآيات الكونية والعكس أيضا.**

**ب - ترابط خارجي: يبين تفاعلية الترابط الداخلي الشرعي والكوني مع المكتسب المعرفي الإنساني»**[2].

صحيح أن علوم الشرع مؤسسة على نصوص الوحي وأن باقي العلوم النافعة المادية منها والإنسانية مؤسسة على النظر والاعتبار في الكون وعلى التجريب في المادة؛ وتحليل سلوكات الإنسان الفردية والجماعية. وكلاهما (الوحي والكون) صادران عن الخالق عز وجل، فالكون هو الحاضن للإنسان وفضاء الاستخلاف، والوحي هو الموجّه للإنسان والمسدّد له في البناء والعمران. فهذه الأصول التأسيسية تربطها روابط وتجمع بينها علائق لا تنفصل بحال



**يبقى** الناظم المنهجي لمختلف التفاعلات بين المعارف والعلوم هو مركزية ميزان الوحي في نظم خيوطها وتسديد مساراتها،



1 . الرفاعي، عبد الجبار «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت – القاهرة – تونس، ط 2، 2013م، ص: 191

2 . العضراوي، عبد الرحمان «آليات التداخل المعرفي وتجديد البراديغم المنهجي والتنزيلي في العلوم الإسلامية»، ضمن «العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟» مرجع سابق، ص: 272.



من الأحوال، فما قيمة العلوم الشرعية إن لم تبن إنسانا متصلا بخالقه، معرفة وعبادة وتخلّقا، وتحفظ كرامته وتصون عزته، ليكون واعيا بدوره في الحياة، نافعا لنفسه ولغيره؟ وما قيمة باقي العلوم إن لم تحقق للإنسان وللإنسانية وللكون النفع المادي والمعنوي، وتساهم في الرقي الفكري والثقافي والحضاري في مختلف مجالات حياة الإنسان؟ وقد تجلّت هذه العلاقة واقعا ملموسا في المسار الحضاري للمسلمين، «**حيث إن الازدهار الحضاري للعالم الإسلامي قد سبقه وصاحبه ازدهار لعلوم القرآن والسنة. بينما نرى أنه في المسار الحضاري للغرب المسيحي لم تزدهر العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، إلا بعد تقويض نفوذ الدين المسيحي ورجاله على النفوس والمجتمع**»[1]. ورغم ذلك وجدت ثغرات منهجية ونواقص معرفية عديدة فيما وصلوا إليه من معارف وما أسسوا له من قواعد، لا نقصد بذلك طبيعة القصور اللازمة لجهد الإنسان بطبعه، وإنما نقصد الجوانب الروحانية والأخلاقية والقيمية التي يلعب فيها الدين دورا مهما في تفعيلها وإعطائها المكانة اللازمة لها.

ومن ثم فإن بين العلوم الشرعية وباقي العلوم النفعية تكاملا بيّنا وواضحا، خاصة على مستوى المقاصد والأهداف، فلا يمكن للتقدم المادي مثلا لأن يؤسس لرؤية وجودية كلية؛ نطاقه منحصر في التعامل مع الأشياء المادية، يصل من خلالها إلى نظريات وقواعد رياضية وفيزيائية دون أن تمكنه من تأسيس نظرية حياتية وايديولوجيا شاملة.

ومن ميزات العلوم الشرعية خاصية الرعاية والتوجيه، على أساس أن الإنسان قد ينحرف بالعلم المادي عن المقاصد والأهداف التي وضعت لأجله، ومصدر تلك الرقابة والتوجيه هو الوحي، بتوجيهاته الكلية القائمة على احترام

1 . الرشدان، محمود عايد «حول النظام المعرفي في القرآن الكريم» مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد العاشر، ص: 15.



كينونة الإنسان وجعل كرامته فوق كل اعتبار، وعلى أولوية الإصلاح في الأرض ونشر الخير والعدل. وغيرها من القيم الكلية الكبرى، التي تنسجم مع الفطرة الإنسانية ومع القواسم المشتركة التي تجمع الأديان في ابتغاء الخير والصلاح. فهذا باب من أبواب التعاون على الخير ليأخذ العلم مجراه الصحيح لخدمة الإنسان والإنسانية ورعاية الكون والحياة، خاصة وأن الوضع اليوم في حاجة ماسة إلى مراجعة عالمية لمنهج التعامل مع مكونات الكون وعناصره، وهو ما أصبح يهدد مستقبل الأجيال المقبلة، ومستقبل الحياة على وجه الأرض.

وحين نقول تسديد العلوم الشرعية للعلوم المادية فنعني بذلك أساسا تسديد الوحي لمختلف العلوم؛ لأن اجتهاد علماء الشرع مبني أساسا على الوحي باستنطاق نصوصه وتحقيق غاياته، ويمكن أن يكون هذا الاجتهاد صحيحا كما يمكن أن يكون مجانبا للصواب، وذلك حال الاجتهاد في مختلف العلوم الظنية وتفاعلها مع الواقع المتغير، وهذا ما يجعل علوم الشرع (تفاسير، شروح للحديث النبوي، فقه، وأصول الفقه، فكر صوفي، وفكر فلسفي، ودراسات تربوية أو اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية) في حاجة إلى تجديد مستمر، بناء على مجمل المتغيرات التاريخية والاجتماعية التي يقاربها الفكر الإسلامي بمنهجية اجتهادية تصبو إلى تحقيق الحق والصواب. وفي ربط واضح بين علوم الشريعة وعلوم الطبيعة **«لا يمكن أن نجتهد إلا إذا تعلمنا علوم الطبيعة كما نتعلم علوم الشريعة، ذلك أن علم الطبيعة هو الذي يعرفك بالواقع وأدواته، ومهما حصل لك من العلم الديني بمعالجات الشريعة، فلا بد لك من تشخيص المجتمع لتعلم الداء ثم تقدر ما هو الدواء الشرعي المعين الذي يناسب ذلك المجتمع، وذلك يستدعي دراسة المجتمع دراسة فيزيائية وكيميائية حتى تستطيع أن تحقق الدين بأكمل ما يتيسر لك، ولا يسعنا اليوم أبدا أن نحقق الدين بمنأى عن هذه العلوم الطبيعية، لأن الله سبحانه وتعالى قد سخر لنا**



**من العقل ما أحاط بهذه العلوم وإنه لسائلنا عنها، لا بد من دراسة العلوم الطبيعية التي تمكننا من إعداد القوة بأقصى ما نستطيع في تنفيذ حكم الله سبحانه وتعالى»**[1].



**حين** نقول تسديد العلوم الشرعية للعلوم المادية فنعني بذلك أساسا تسديد الوحي لمختلف العلوم



وإن المتأمل في النظم التعليمية في البلاد الإسلامية يجدها تعاني من مشكل ازدواجية شطرت التعليم إلى شطرين: **الأول:** يختص بالعلوم الدينية التقليدية، **والثاني:** ينصرف للتخصص في العلم الحديث، مما جعل العلوم التقليدية تبقى على حالها، والعلوم الحديثة تُحرم من سداد العلوم الشرعية، لذلك نردد التأكيد أن **«أصعب مهمة تواجه الأمة الإسلامية في القرن الخامس عشر الهجري في سبيل حل أزمة الفكر والمعرفة الإسلامية هي إيجاد حلّ لمشكلة التعليم، إذ لا يمكن أن يكون هنالك أي أمل في إحياء حقيقي للأمة ما لم يصحح نظامها التعليمي وتقوّم أخطاؤه. بل إن ما نحتاج إليه - في الحقيقة - هو إعادة تشكيل هذا النظام من جديد. فالازدواجية الراهنة في التعليم الإسلامي التي تقسمه إلى نظامين أحدهما إسلامي والآخر علماني لا ديني يجب أن تلغى إلى الأبد بل يجب أن يكون النظام التعليمي نظاما واحدا ينبع من الروح الإسلامية ويعمل باعتباره وحدة متكاملة مع برنامج الإسلام العقدي»**[2]. والأكيد أن الازدواج اللغوي أحد تجليات تلك الأزمة على أساس أن الإبداع الحقيقي لا يكون إلا من داخل اللغة الأصيلة وليس اللغة الدخيلة.

1 . «قضايا التجديد، نحو منهج أصولي»، مرجع سابق، ص: 95.

2 . الفاروقي، إسماعيل «إسلامية المعرفة، المبادئ العامة - خطة العمل -الإنجازات» سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، ط1، 1421هـ/2001م، ص: 57.



ومن أهم معالم النظر في تكامل الوحي والعلوم الشرعية المرتبطة به، ربطه «**بالواقع**» الذي يتألف من عناصر كونية وإنسانية عديدة ومنها: «**منظومات القيم والأشياء والأشخاص والأحداث والأفكار والنظم والزمان والمكان**»[1].



**أصعب** مهمة تواجه الأمة الإسلامية في القرن الخامس عشر الهجري في سبيل حل أزمة الفكر والمعرفة الإسلامية هي إيجاد حلّ لمشكلة التعليم



وهنا نقتبس ما اصطلح عليه بـ «**الجمع بين القراءتين**» ويقصد بها «**الجمع بين قراءة الوحي الإلهي في كتاب الله والبيان النبوي المسدّد بالوحي في سنة رسول الله ﷺ أولا. فإذا تمّ للمجتهد ذلك فليتجه إلى «الجمع» بينهما وبين الكون. والكون يتناول ما تواضعنا على تسميته بـ«الواقع»**»[2].

صحيح أن التكامل بين العلوم الشرعية وباقي العلوم النافعة لم يكن أمرا واضحا في بداية تدوين العلوم، وقد استمر الوضع إلى أن ظهرت ثمار العلم المادي ومظاهر التحديث في عالم الصناعة والتقنية، فتغير الوضع وأصبح واقعا مغريا يصعب تجاهله، وهو وضع تم الوعي به منذ ثلاثة قرون تقريبا، فكانت دعوة العديد من العلماء والمصلحين، منذ بدايات الوعي الحضاري، صرخة إلى ضرورة تعلم ما عند الآخر واقتباس طرق المنعة والقوة. إلا العديد من علماء الدين «**التقليديين**»، إلى زمن قريب، عارضوا تدريس مواد التعليم الحديث باعتبارها علوم الآخر الكافر المخالف للدين والملة. غير «**أن الأمر سرعان ما استقرّلصالح التعليم الجديد، رغم عدم قناعة فئات من المجتمع به في بادئ**

1 . العلواني، طه جابر، «ابن رشد الحفيد، الفقيه الفيلسوف»، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2010م، ص: 39.

2 . نفسه، ص: 39.



**الأمر، وبدأ يجذب (المستنيرين) وأصبح أمرا واقعا، وتطور تطورا ملحوظا شكلا ومضمونا. بسبب الدعم الرسمي والإمكانات المالية الكبيرة التي سُخرت له. وكان ذلك على حساب التعليم الديني الذي تأخر بدوره كثيرا»**[1].

وحتى إذا سلمنا بأهمية تدريس المواد الحديثة التي فرضتها هيمنة النموذج المعرفي الغربي وشيوع نمطه في الفكر والثقافة والاقتصاد، وصدمة الحداثة الغربية بمنتجاتها العلمية والتكنولوجية، وضرورة تسريع وتيرة الانخراط في تطور العصر .. فإن كل ما سبق لا يمنع تحديث التعليم الديني ومراجعة مجمل مواد التعليم الحديث وتقويمها، في أفق التأسيس لمشروع مندمج يهدف إلى خلق جسور تواصل علمية بين مواد التعليمين معا.

ونؤكد إجمالا أن دوائر العلوم كلها مترابطة متكاملة، والناظم المنهجي الذي يجمعها ويؤطرها ينبغي أن يكون ملهما ومسددا، ولا نرى ذلك إلا للوحي «**الذي بإمكانه أن يقوم مظاهر التحيز والقصور فيها، ويحدد نسب التكامل والتواصل فيما بينها ومع غيرها من العلوم الإنسانية والطبيعية، كما يحدد فاعليتها ويضمن استمراريتها بما يزودها من طاقة وقوة دفع لا تنضب؛ لأنها تمتح من معين مطلق ولا متناه من الإمكانات»**[2].

فالحاجة ماسة إلى بناء جديد لمختلف العلوم يتلاءم مع التطور الحضاري الحاصل، بناء يستوعب مختلف العلوم المادية والاجتماعية والاقتصادية، مسدّد بمحددات الوحي المنهاجية القائمة على الخيرية والوسطية والاستخلاف والتعمير والحرية وحمل الأمانة والعالمية والتكريم والشهادة.

1 أحمد، محمد إبراهيم «مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة» مرجع سابق، ص: 18

2 . شبار، سعيد «من مظاهر التحيز في العلوم الإسلامية وتأثيرها على ثقافة الأمة وعطائها الكوني» ضمن «العلوم الإسلامية؛ أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟»، مرجع سابق، ص: 370.



**خاتمة:**

إن موضوع التجديد في حقيقته مرتبط أشد الارتباط بكسب كل جيل، ومتعلق بجملة المداخل النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والفكرية التي ينبغي أن تشتغل متظافرة متكاملة من أجل صناعة واقع حضاري قادر على الإجابة عن أسئلة الزمان المتجددة استنادا إلى مرجعيته الخالدة. ومن ثم فإن التجديد يرتبط بأبعاد متعددة متداخلة ومتكاملة، فهو مرتبط نفسيا بسيادة قيم العزة والإقدام والشجاعة والكرامة، ومرتبط اجتماعيا بقيم التماسك والتعاون والتكافل، كما أنه مرتبط سياسيا بالاستقرار والأمن وسيادة قيم العدل والحرية والكرامة، ومرهون اقتصاديا بقيم الحكامة والرشد في التدبير والإتقان والإحسان وتحقيق الاكتفاء الذاتي. والمطلوب أن تشتغل جميع الواجهات السابقة دفعة واحدة، في تناغم وانسجام وتكامل، إذ إن اشتغال واجهة واحدة وتحمّلها ثقل جميع تحديات الواقع وإكراهاته سينهك إمكاناتها ولن تصمد طويلا ما دامت باقي الواجهات معطوبة ومعطلة عن أداء وظيفتها المطلوبة، وعالة على الضفّة المشتغلة: تأكل من إمكاناتها وتنهك قوّتها وتقلص عطاءها وتحدّ من تأثيرها. فلا قيمة لتطلعات نفسية ورغبات ومتمنيات وصياغة أهداف كبيرة في إطار واقع سياسي يسوده التشظّي والتفرقة والصراع، ولا تأثير لقرارات سياسية وقوانين تنظيمية دون وجود حكامة اقتصادية موردا وإنفاقا، كما لا قيمة لثروات الدنيا إذا ما تمكنت منها أيادٍ فاشلةٌ لا خبرة لها في فن التنمية والتدبير، ولا همّ لها إلا الضياع والمتاع والتبذير.



**الحاجة** ماسة إلى بناء جديد لمختلف العلوم يتلاءم مع التطور الحضاري الحاصل، بناء يستوعب مختلف العلوم المادية والاجتماعية والاقتصادية،





وختاما نؤكد بالقول إن نظام الكون يشتغل في تناغم وتكامل، والأصل في العلوم المرتبطة بالكون أن تشكل وحدة متكاملة متداخلة، وإذا كانت العلوم الإنسانية مرتبطة بالإنسان نفسا وعقلا واجتماعا، فإنه مطالب أن يبحث فيها عن مداخل التكامل والتداخل باعتباره وحدة عضوية يتفاعل فيها عنصران متكاملان؛ الروح والمادة، والتي بدورها تتفاعل مع عنصرين خارجيين متكاملين؛ الوحي المنظور والوحي المسطور، ومن ثم فإن جميع العلوم ينبغي أن تشتغل متضافرة متكاملة حتى يحقِّق التجديد دوره المطلوب في الكون والحياة. وإذا كانت المصطلحات مفاتيح العلوم فلا يتصور تكامل في العلوم وتجديد في الحياة من غير بناء قوي وعلمي وواضح في المفاهيم والمصطلحات حتى يكون بمقدورها التعبير عن حقيقة تكاملية الكون ومعارف الوحي، وليس التعبير عن تقاطبات وتجاذبات حادة بين تيارات تاريخية أو بين مذاهب إيديولوجية كما تجسّد في التجربة التاريخية وكما يتجسد حاليا بأشكال متعددة.



## لائحة المصادر والمراجع


1. **القرآن الكريم**: مصحف المدينة المنورة للنشر الحاسوبي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
2. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ت 711 هـ) «**لسان العرب**»، ط1، دار صادر، بيروت-لبنان، 1968م.
3. أحمد مختار عمر، «**معجم اللغة العربية المعاصرة**» عالم الكتب – القاهرة، ط1، 1429هـ /2008م.
4. إبراهيم أنيس آخرون، **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية - مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004م.
5. أبو داود، سليمان بن الأشعث «**سنن أبي داود**»، دار الفكر، بيروت – لبنان، د.ت.
6. ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي {384-456هـ} «**رسائل ابن حزم الأندلسي**» تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1987م، الجزء الرابع: «رسالة مراتب العلوم».
7. ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد {(1126م – 1198م)، (520هـ-595هـ)}، «**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**» تحقيق عبد الله العبادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1416هـ- 1995م.
8. المناوي محمد عبد الرؤوف، «**فيض القدير شرح الجامع الصغير**»، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان، ط2، 1391هـ/1972م.
9. عبد الرحمن طه، «**الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**» المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2009م.
10. عبد الرحمن طه، «**الحوار أُفقا للفكر**» الشبكة العربية للأبحاث والنشر،




لبنان، بيروت، ط 1، 2013م.

11. عبد الرحمن طه، «**تجديد المنهج في تقويم التراث**» المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط 3، 2007م.

12. الجابري محمد عابد، «**إشكاليات الفكر العربي المعاصر**» مركز دراسات الوحدة العربية، «بيت النهضة» بيروت لبنان، ط 6، مايو 2010م.

13. شبار سعيد، «**الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2007م.

14. شبار سعيد، «**النخبة والأيديولوجية والحداثة في الخطاب العربي المعاصر**»، مركز دراسات المعرفة والحضارة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال، ط 2، 2012م.

15. شبار سعيد، «**المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي**»، سلسلة الدراسات والأبحاث الفكرية (3)، مركز دراسات المعرفة والحضارة، ط3، 1438هـ /2017م.

16. المسيري عبد الوهاب، «**رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية**»، دار الشروق، ط 1، 2006م.

17. عمارة محمد، «**أزمة الفكر الإسلامي المعاصر**»، دار الشرق الأوسط للنشر، د.ت.

18. عمارة محمد، «**معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام**» نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 2004م.

19. شعيب قاسم، «**تحرير العقل الإسلامي**»، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، ط 2، 2013.

20. أبو بكر محمد أحمد محمد إبراهيم، «**التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية**»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 1428هـ/2007م.




21. العبادي إبراهيم، «**جداليات الفكر الإسلامي المعاصر**»، ط 1، 1421هـ /2001م، دار الهادي، بيروت.

22. نصر، محمد عارف، «**الحضارة - الثقافة - المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**» المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط 2، 1415هـ - 1994م.

23. أوريد حسن، «**مرآة الغرب المنكسرة**»، دار أبي رقراق، الرباط، ط2، 2011م.

24. الأنصاري فريد، «**مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية**» دار السلام، القاهرة، ط 1، 1430هـ/2009م.

25. الرفاعي عبد الجبار، «**إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين**»، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت – القاهرة – تونس، ط 2، 2013م.

26. الفاروقي إسماعيل، «**إسلامية المعرفة، المبادئ العامة – خطة العمل – الإنجازات**» سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، ط1، 1421هـ /2001م.

27. العلواني طه جابر، «**ابن رشد الحفيد، الفقيه الفيلسوف**»، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2010م.

28. عمر عبيد حسنة، «**الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية**»، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ط1، 1998م.

29. بومدين بوزيد، «**التراث ومجتمعات الحداثة**» الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 1430هـ/2009م، الجزائر العاصمة.

30. متاي دوجال وروبرت باهر، «**الابتكار في العلوم الاجتماعية الهامشية الخلاّقة**» ترجمة محمود الدوادي، دار طلاس، دمشق، 1997م.

31. مجموعة مؤلفين، «**قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر**»، تحرير وإشراف نصر محمد عارف، «سلسلة قضايا الفكر الإسلامي 16»، المعهد



العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1418هـ/1997م.

## المجلات

32. **مجلة «القافلة»**، العدد الثالث، المجلد الثامن والأربعون، 1999م. مقال: محمد مراح «مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي».

33. مجلة «**إسلامية المعرفة**»، السنة الحادية عشر، العدد 43-42، خريف 2005م، شتاء 2006م. مقال: أبو بكر، محمد أحمد إبراهيم «مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة».

34. مجلة «**إسلامية المعرفة**»، السنة الخامسة عشرة، العدد 59، شتاء 1431هـ /2010م، مقال: علي صديقي، «الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل».

35. **مجلة «تفكر»**، معهد إسلام المعرفة بجامعة الجزيرة، السودان، (واد مدني، 2001م) مج 3، ع 1، مقال: سانو، قطب مصطفى، «التكامل بين الفكر المقاصدي ومناهج البحث في العلوم الإنسانية المعاصرة».

36. **مجلة «التجديد»**، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، (كوالالمبور، 1997م) س 1، ع 2، مقال: عشوي مصطفى، «نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية».

37. **مجلة «البلاغ الحضاري»**، العدد الأول، شتنبر 2015.الشاهد البوشيخي، «نظرات في الوعي الحضاري وإشكالات المصطلح والمفهوم».

38. مجلة «**الفرقان**»، العدد 72، 1435هـ /2013م. مقال: طلابي امحمد، «الثورة المضادة فعل تاريخي غير مُخصِّب».

## الندوات

39. «**العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟**»، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء أيام 14-13 ربيع الثاني 1431هـ.



الموافق ل 31-30 ماي 2010م، الدار البيضاء، المملكة المغربية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، 2011م. (سلسلة ندوات علمية 3).

40. «**المفاهيم: تكونها وسيرورتها**» أعمال المائدة المستديرة التي عقدت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ما بين 27 و29 نونبر 1998م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2000م.




# تجديد الخطاب الديني الإسلامي: الضوابط المرجعية وضرورات الانفتاح

بقلم: عبد الله إدالكوس



## تقديم:

أفضت التحولات العميقة التي برزت مع الدولة الحديثة إلى إحداث تغيرات حادة في أنماط العيش برزت معها تساؤلات جديدة لم يكن العقل العربي والإسلامي قد راكم فيها ما يكفي من الخبرة والتفاعل بسبب حالة الركود الحضاري الذي امتدت لقرون، فقد فرض هذا التحدي الحضاري نسقا من التفكير جعل من الآخر المختلف أفقا له، فسعى إلى أساليب جديدة تعيد إليه نضارته، وبدأ التفكير خصوصا في القرن التاسع عشر في واقع التأخر الذي تعيشه الأمة الإسلامية، حيث كانت هذه الإشكالية محور تفكير كوكبة من المفكرين المسلمين المتأخرين.

عالج معظم مفكري هذه المرحلة مسألة التأخر بمقابلتها بنقيضها أي التقدم والتفوق التاريخي الذي مثله الغرب، وبالتالي البحث عن صيغ الحلول قصد الخروج من هذا المأزق الحضاري، فبدأ الحديث عن إعادة فتح باب الاجتهاد وإعادة قراءة الأصول قراءة حديثة مواكبة في ظل الفتوحات الفكرية والنظريات الفلسفية الناشئة حديثا، وتشكل عندهم الوعي بأهمية «**الواقع التاريخي**» دون التضحية بالهوية وبالأصول.



لكن هذا التوجه التجديدي لم يكتب له الامتداد لأسباب اجتماعية وسياسية ساهم فيها بشكل كبير الواقع الجديد الذي فرضه الاستعمار على الدول العربية والإسلامية، فقد خلق هذا الواقع رد فعل ضد الغرب والحضارة الغربية زكى البعد الهوياتي المنغلق على الذات، وسمح بامتداد التوجه السلفي الرافض للمنجز المعرفي الغربي وقلص بالتالي إمكانيات الاستمداد والتوظيف التي يوفرها لإنجاح العملية التجديدية.



**فرض** التحدي الحضاري نسقا من التفكير جعل من الآخر المختلف أفقا له، فسعى إلى أساليب جديدة تعيد إليه نضارته



ما نسعى إليه من خلال هذه الدراسة هو إعادة الاعتبار للمقاربة المعرفية لإشكالية التجديد في السياق الإسلامي، متجاوزين المقاربة الاختزالية السائدة في كثير من الكتابات المعاصرة. عبر ثلاثة محاور: **الأول:** حول الأزمة الحضارية والحاجة إلى التجديد. **والثاني:** وسمناه بالضوابط المرجعية للتجديد والتي تحفظ للفكر الإسلامي هويته وأصالته. أما المحور **الثالث:** خصصناه للانفتاح والاستمداد من المعارف الحديثة والمعاصرة كضرورة لتحقيق شرط الحداثة.

## أولا: في الأزمة المعاصرة والحاجة إلى استئناف التجديد كفاعلية حضارية

وقعت الحضارة الإنسانية مع بداية القرن العشرين تحت وطأة أزمة خانقة، أرخت بظلالها على جميع الأصعدة المكونة للحضارة المعاصرة، من ثقافة، وسياسة، واقتصاد وعلوم، وبيئة. ورغم التطور السريع والطفرات التي تعرفها هذه المجالات، فإن الأزمة تزداد شدتها وطأة لتمتد إلى بذور الوجود البشري ذاته.

تجلت مظاهر الأزمة في ذلك «المشهد التراجيدي» متعدد الصور الذي يحوز مجمل جغرافيا العالم، فالجشع والرغبة في السيطرة في الضفة الغربية من هذا الكوكب، يقابله حروب أهلية وديكتاتوريات وأوبئة في الضفة الشرقية والجنوبية



منه، والواقع أنها تعبيرات ترجع في مجملها إلى الأزمة القيمية والرؤية التي تقدمها كل منظومة للإنسان.

يظهر ذلك من الناحية الإبستيمولوجية في الانفصال التام بين النظرية الأخلاقية ونظرية العلم، واستقلال هذا الأخيرة عن الرؤية الغائية للوجود البشري، إلى جانب التحالف المعرفي بين التقنية والعلم في الاتجاه الاقتصادي الليبرالي، الأمر الذي أدى إلى «**تطور ضخم لتكنولوجيا التسلح التي مكنت لها الممارسة السياسية مجال الفعل ومجال التطبيق الاختباري. ولأن العالم الحديث ينقسم إلى ثنائيات: الذين يعرفون والذين لا يعرفون، الفقراء والأغنياء ...الخ، فإن هذا المجال الاختباري والتطبيقي لن يكون إلا في عوالم للإنسان اصطلح عليها بالعالم الثالث، حيث يعيش إنسان غير جدير بالإنسانية قد تباع أعضاؤه وأعضاء صغاره عبر أنموذج جديد من البنوك اقتضاه التطور التقني، إنه البيع الذي شرعت له التكنولوجيات الحيوية التي لم تكن إلا عالما من إنشاء العلم الحديث الذي انفصلت قضاياه عن قضايا الأخلاق وقد تمظهر عبر شراسة عقلانية تمكنت من عقلانية المادة وعقلانية تدشين الإنسان، فأهلكت الحرث والنسل ومن ثم أذنت بزوال الإنسانية وحضورها الحيوي في هذا العالم**[1]» .

من الطبيعي إذن أن تزداد رقعة فلسفة التشاؤم مع كل هذا الرخاء المادي الذي بلغته الإنسانية اليوم بتواز مع التطور



**ما** نسعى إليه هو إعادة الاعتبار للمقاربة المعرفية لإشكالية التجديد في السياق الإسلامي، متجاوزين المقاربة الاختزالية السائدة في كثير من الكتابات المعاصرة.



1. بوحناش نورة،«الاخلاق والرهانات الإنسانية»، أفريقيا الشرق2013، ص 8.




العلمي والتقني، ما دام ذلك التطور لم يلامس الأبعاد الجوانية في الكائن البشري الذي فقد الثقة في أخيه الإنسان؛ بعد قرون من التبشير بقيم التنوير والمركزية الإنسانية والأمل في التحرر من سلطة رهاب الميتافيزيقا التي سادت قرونا من الزمن. واليوم في خضم هذه الموجة من المراجعات يقر عدد غير يسير من فلاسفة الغرب بالفشل الذريع لهذه المسلكية النضالية التي سار عليها الغرب اليوم، يوضح ذلك **أدريين كوخ** حين اعتبر الأزمة الإنسانية المعاصرة **«قد أدت إلى التراجع عن الآمال والآراء التي سادت في (عهد النور) الذي بدأ تقدمنا السياسي والاقتصادي تحت رعايته، وأمست فكرة التقدم ذاتها وهما صبيانيا، وأصبحنا نبشر عوضا عنها «بالواقعية» وهي كلمة جديدة تعبر عن انعدام الثقة المطلق في الإنسان، وبتنا نعترض على فكرة الكرامة والقوة الإنسانية وهي التي أمدت بالقدرة والشجاعة للقيام بالأعمال الجسيمة التي أنجزها في القرون القلائل الماضية، ونستعيض عنها بالعودة إلى فكرة العجز المطلق والتفاهة التي يتصف بها الإنسان وتهدد هذه الفكرة باقتلاع الجذور ذاتها التي نمت منها ثقافتنا[1]».**

ما وصفه كوخ بالجذور ليس سوى العقلانية وفلسفة الذات، والتي فتحت الأفق الإنساني في الغرب للتحرر من الاستلاب اللاهوتي الكنسي، والانخراط في مغامرة الحرية التي أسست للحداثة وقيمها المدنية، غير أن السردية المؤسسة للحداثة لم تسلم هي نفسها من تلك الرغبة الجارفة في التحرر نحو أفق آخر أي إلى ما بعد الحداثة، وما يعنيه ذلك كله من تقويض وتفكيك لمفاهيم الذات والعقلانية والحرية والعدل...الخ، وقد أفضى الأمر إلى نوع من الشك المدمر الذي ما عاد يؤمن بقدرة الإنسان الذاتية وفي عقله، كما أوجد ذلك حالة من

1. كوخ أدريين،«آراء فلسفية في أزمة العصر»، ترجمة محمود محمود، المكتبة الإنجيلية و مؤسسة فرانكلين للطباعة و النشر 1963، ص 183.



الفوضى المعنوية التي تركت الإنسان دون إرشاد من الوحي أو من العقل، وترتب عنه قبول الرأي الذي يقول بالأوضاع النسبية، والذي يرى أن تقدير القيم والمعايير الخلقية أمور تتعلق كلية بالذوق أو بالمفاضلة التي لا تقوم على أساس، وأنه لا يمكن في هذا الميدان أن يصدر حكم واحد موضوعي ثابت، ولكن ما دام الإنسان لا يستطيع أن يعيش دون قيم أو معايير، فإن هذه النسبية تجعله فريسة سهلة لطرق التقويم التي لا تستند إلى العقل، وعندئذ يرتد الإنسان إلى مكانة تغلبت عليها من قبل الثقافة الإغريقية، والمسيحية، والنهضة الأوربية، وعصر النور في القرن الثامن عشر، عندئذ يستمد الإنسان معاييره وقيمه من مطالب الدولة، ومن الحماسة لما عند الزعماء والأقوياء من صفات سحرية ومن الآلات القوية والنجاح المادي.



**السردية** المؤسسة للحداثة لم تسلم هي نفسها من تلك الرغبة الجارفة في التحرر نحو أفق آخر أي إلى ما بعد الحداثة



**فهل نترك الأمر عند هذا الحد؟، هل نرضى بالخيار بين أمرين: إما الدين، وإما نسبية الأمور؟، هل نقبل تنازل العقل فيما يمس الأخلاق؟، هل علينا أن نعتقد أن الخيار بين الحرية والعبودية، بين الحب والكراهية، بين الحق والباطل، بين النزاهة والانتهازية، بين الحياة والموت، ليس إلا نتيجة للمفاضلة الذاتية في كثير من الأمور؟.**[1]

هي تساؤلات إذن تتجاوز البعد المعرفي الصرف لتفرض نفسها على ما هو أعمق من ذلك بكثير، ولسنا نبالغ إن اعتبرناها إحراجات تقف أمام إنسان اليوم في أبعاده الانطولوجية وما انتهى إليه الوجود البشري اليوم بعد تلكم الوثبات الحضارية التي مر منها عبر التاريخ الغربي الذي يراد له أن يكون تاريخا كونيا مع

1 - نفسه 184.



هذا النمط الثقافي الكاسح باسم العولمة.

يقف **جاك ماريتان** عند هذه التحولات في وصف دقيق يعيد من خلاله مساءلة العقل الغربي والمأزق الذي أسقط فيه الإنسانية حين ألغى إمكانية تأسيس حضارة إنسانية تعترف بالقوة الإقتراحية التي تختزنها الأديان، ومحاكمة هذه الأخيرة بناء على التجربة التاريخية للكنيسة المسيحية، **«ففي الفترة «الدينية» من القرون الوسطى جرت محاولة كبيرة لبناء حياة المجتمع الدنيوية والمدنية على أساس وحدة الإيمان اللاهوتي والعقيدة الدينية، وقد نجحت هذه المحاولة بضعة قرون، ولكنها فشلت بمرور الزمن بعد حركة الإصلاح الديني وعصر النهضة. فالعودة للنمط الديني الذي ساد في العصور الوسطى أمر خارج عن الصدد، فمنذ ذلك الحين أصبح المجتمع المدني أو الكيان السياسي متميزا عن المجال الروحي للكنيسة.**

**وفي العصر الحديث جرت محاولة لتوطيد أسس الحياة المدنية وحياة المجتمع الدنيوية على أساس من العقل فحسب - العقل منعزلا عن الدين وعن الإنجيل - وقد أنعشت هذه المحاولة الآمال الواسعة في القرنين الأخيرين، غير أنها سرعان ما أخفقت؛ حيث كشف العقل المجرد عن نفسه بأنه أعجز من الإيمان عن تأمين الوحدة الروحية للجنس البشري، فتلاشى بما شاهدناه من نكبات ذلك الحلم في أن تقوم العقيدة «العلمية» بإيجاد وحدة روحية بين البشر عن طريق السلام والعقائد المشتركة فيما يتعلق بالأهداف والمبادئ الأساسية الكبرى للحياة البشرية والمجتمع البشري.**

**إن المآسي التي وقعت في العقود الأخيرة من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد زعزعت العقلانية البرجوازية، ومن ثم فقد واجهنا حقيقة كون الدين والميتافيزيقا جزءا جوهريا من الثقافة الإنسانية والحوافز الأصلية**



**والضرورية في حياة المجتمع ذاته»**[1]

إن الاستمرار في النضال ضد الإيمان، الذي تزخر به المدونة النظرية لمنظري القطيعة الابيستمولوجية سواء في الغرب أو في العالم الإسلامي، هو اليوم في أمس حاجة إلى مراجعة نقدية بعد هذا التيه الوجودي الذي سقط فيه الإنسان، وبعد العودة الشرسة للأطروحة الدينية. مراجعة تعيد الاعتبار للمكون الديني في السياق الثقافي والوجودي للإنسان المعاصر، وتعيد للنضال في الآن ذاته وجهته السليمة، ليس إلى الإلغاء بل إلى جهة الترشيد.

فإذا كان «**النضال ضد الإيمان في تلك العصور السحيقة نضالا في سبيل التحرر من القيود الروحية، وكان نضالا ضد الاعتقاد الذي لا يستند إلى عقل، وكان تعبيرا عن الثقة في عقل الإنسان وفي قدرته على إقامة نظام اجتماعي تحكمه مبادئ الحرية والمساواة والإخاء. أما اليوم فإن انعدام الإيمان إنما هو تعبير عن اليأس والاضطراب الشديد. كان الشك وكان التعليل العقلي في وقت من الأوقات قوى تقدمية تعمل على تطوير الفكر. أما اليوم فهما تبرير لنسبية الفكر وعدم الثقة وقد أمسى الاعتقاد في أن ازدياد جمع الوقائع سيؤدي حتما إلى معرفة الحقيقة خرافة من الخرافات**»[2]



**الاستمرار** في النضال ضد الإيمان، الذي تزخر به المدونة النظرية لمنظري القطيعة أمسُّ حاجةً إلى مراجعة نقدية



وليس هذا الاضطراب والتيه سوى نتيجة منطقية لانفصال الإنسانية الراهنة عن الجانب الروحي، سيبقى الإنسان أسير هذا التيه مهما بلغ من الرقي المادي والرفاهة الاجتماعية ما لم يُعد الاعتبار إلى كينونته المركبة. «**فما يحتاج**

1 . ماريتان جاك،«الفرد والدولة» ترجمة عبد الله آمين، دار مكتبة الحياة، بيروت، ومؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، نيويورك، 1962، ص 120.

2. كوخ أدريين،«أراء فلسفية في الازمة المعاصرة»، م س، ص 196.






**يقتضي** الاعتراف بالكينونة المركبة للكائن البشري ضرورة استحضار الدين من حيث هو العنصر الأساسي الذي لا مندوحة عنه في تحقيق الرؤية المطمئنة



**البشرية اليوم من جراحات ورضوض، وما يستبد بها من قلق، وكل ما ينتجه هذا القلق من كوابيس وتوترات واضطراب، ليس بوسع الإنسان الخلاص منه بالوفرة المادية والرفاه وارتفاع المستوى المعاشي، لأن كل ذلك لا ينتج طمأنينة أنطولوجية، وأملا مفعما بالغبطة وسكينة، وأحلاما متسامية، وانسجاما مع الكون والعالم الذي يعيش فيه البشر، إن الدين وبما يخلعه على العالم من نظام رمزي يصيره شفافا جميلا، يتساكن معه الإنسان، إذ إن النظام الرمزي يمنح القيمة لمختلف المعاني التي تنطوي عليها التجليات المقدسة. وعندئذ يتبدى العالم مشبعا بالمعنى وتعزز رمزية العالم من قيمته، عبر تراكم دلالات إضافية وإنتاج أنظمة سميائية تفيض بالمعاني من دون أن تنال من قيمته الخاصة»**[1].

يقتضي إذن الاعتراف بالكينونة المركبة للكائن البشري ضرورة استحضار الدين من حيث هو العنصر الأساسي الذي لا مندوحة عنه في تحقيق الرؤية المطمئنة واستعادة المعنى الموؤود، وإعادة الاعتبار للإنسان في سلم الوجود والتمكين له بما يتوافق مع الرؤية الغائية الاستخلافية. فحاجة الإنسان إلى الدين تنبثق من أعماقه ولا يمكن إلغاؤها **«وحتى لو اجتاحت بعض المجتمعات جائحة تناقض الدين وما يتصل به، فإنها سرعان ما تضمحل وتعاود الظواهر الدينية حضورها الأبدي من جديد وربما بفاعلية وضراوة. ففي القرن التاسع عشر تحدث فيورباخ وماركس ونيتشه ... وغيرهم، عن غياب الإله، أو «موت**

1 . الرفاعي عبد الجبار، «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»، الدار العربية للعلوم ناشرون، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، الطبعة الأولى 2012، ص159.



**الله» بتعبير نتشه. غير أن الله انتقم لنفسه. فعاد الإيمان به يتسع بمرور الأيام، وتحقق ما قاله أندريه مالرو: (إن القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحيا أو دينيا، أو أنه لن يكون)، صحيح أنه قد مات نمط التصور القروسطي للإله وتشكلت صورة بديلة عنه. أما الله تعالى فإنه حي لا يموت وهو ظاهر ما غاب قط. وإن كانت أنحاء تصورات الإنسان عنه تموت وتغيب لتحل بدلا عنها تصورات أخرى[1].**

هذه العودة إلى التصورات الدينية بقدر ما تعبر عن ذلك التفلت لكينونة الإنسان من كل أنماط الاختزال الذي مورست عليه باسم العلم تارة أو باسم العقل والعقلانية تارة أخرى، هو تعبير في الآن ذاته عن الوجه الآخر للأزمة ففي عالمنا الإسلامي، حيث تتبدى الرجعة إلى الدين معتمدة دينا ساكنا – بتعبير الباحثة نورة بوحناش- تتطور حركته تطورا إيديولوجيا، مع تجاوز حال النهوض الأخلاقي الذي يعد روح هذا الدين. من هذا الباب تمثل العود للدين في العالم الإسلامي بوصفه الإيديولوجي صورة من صور الأزمة الأخلاقية التي يحياها الإنسان الحديث والإنسانية المحايثة له، بما أن هذا العود حالة دفاعية وليس حالة بنائية للإنسان. [2]

ولعل أبرز مثال على ذلك، تنامي التيارات الدينية **«الأصولية»** التي تقفز على التاريخ واشتراطاته في الفهم الديني، وركونها إلى مقولات هوياتية تحارب كل جديد وتدعوا إلى استعادة الأمجاد المفقودة وإحياء دولة الخلافة، بما يستتبع ذلك من انتهاك لحرمة النفس من قتل وتنكيل وحروب مقدسة، فمما لا شك فيه «أن **الاجتماع الإنساني طالما تعرض للانتهاك بذرائع دينية مختلفة والكثير من الجنايات والمظالم والاغتصابات ارتكبت في التاريخ باسم الذود عن الدين،**

1 . نفسه، ص 158.

2 . بوحناش نورة،«الاخلاق والرهانات الإنسانية»، م س، ص 09 /10.



**والدفاع عن «شعب الله المختار»، ومازالت القراءة الفاشية للنصوص تنتج أعدادا لا حصرلها من الانتحاريين، الذين يفجرون أنفسهم، لقتل المصلين في المساجد والكنائس وبيوت العبادة، بغية الفوز برضوان الله ودخول الجنة»**[1]

إن تنامي خطاب «**جاهلية القرن العشرين**» وما يختزنه من مقولات التكفير والولاء والبراء ودار الحرب والردة ...الخ، دون أدنى ممارسة معرفية تقارب هذه المفاهيم في سياقها التاريخي، أفضى إلى هلاك الأمة وتقهقرها، كما أفضى إلى موت القيم الإنسانية النبيلة التي شكلت جوهر الرسالات الدينية، ورسالة الإسلام على الخصوص، فهل من حل لهذه المعضلة؟

لعل السبيل الأمثل في نظرنا والذي نسعى إلى كشف بعض ملامحه في هذه الدراسة، هو في ترشيد العودة الدينية وبيان هشاشة هذا النوع من الفهم المغلق، من خلال «**التنبيه إلى الجهل أو التجاهل لتلك المساحة الواسعة من النصوص، التي تغتني بالجوانب التنزيهية السامية التي تصطفي الإنسان، وترفع مكانته، وتعتبره أكرم موجود خلقه الله في العالم، بل خلق كل شيء مسخرا من أجله، وجعل حياته أغلى رأسمال في الوجود، فهي مناط الخلافة وموطن المسؤولية والأمانة الإلهية**».[2]

الأرضية الصلبة التي تشكل منطلق ما سبق تقريره، وما سيأتي بيانه هي النظر إلى المقاصد الكلية لرسالة الأديان مركوزة في «**إشاعة السلم والتراحم والمحبة بين الناس، والسعي لتجفيف منابع العنف والعدوانية والتعصب**»[3]، لذلك لا مندوحة لنا اليوم عن إعادة الاعتبار لهذه القيم السماوية بتحرير الأديان من الأغلال التي كبلتها بها الطائفية التي صنعها التاريخ والقوى المتصارعة في ميادين السلطة السياسية التي تلبست بمقولة الفرقة الناجية، فطالما تم «**طمس تلك**

1 . الرفاعي عبد الجبار، «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»، م س، ص 164.

2 . نفسه، ص 163.

3 - الرفاعي عبد الجبار، «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»، م س، ص 161.

الرسالة ونقضها بنشوء جماعات وفرق لا تقتصر على إعلان انتمائها للدين، وإنما تصر على احتكار تمثيله، وتحرص على مخاصمة أية جماعة غيرها تقدم فهما مختلفا للدين، وتهتم تلك الجماعات بتطوير أساليبها الدعوية باستمرار، وتسعى للهيمنة على الدين، وتكريس الانغلاق على الذات، ومصادرة أية محاولة تهدف إلى نقدها، وإهدار دم الأشخاص الذين يفضحون مفاهيمها، وانتهاكها لإنسانية الإنسان، وتزييفها لأهداف الدين، وإهدارها للقيم الروحية[1]».



**تنامي** خطاب «جاهلية القرن العشرين» وما يختزنه من مقولات التكفير، أفضى إلى موت القيم الإنسانية النبيلة التي شكلت جوهر الرسالات الدينية، ورسالة الإسلام على الخصوص



الخطورة التي تشكلها هذه التصورات المعادية للإنسان باسم الدين تفرض نفسها أمام العقل المسلم في هذه اللحظة التاريخية المفصلية، كما تستدعي الضرورة استئناف الاجتهاد **والعمل التجديدي في العلوم والمعارف الإسلامية بما يسمح لهذا الدين من جديد أن يكون حلا لمشكلات الإنسانية، يقود إلى الصلاح في الحال والمآل، ذلك ما يستوجب أن ينتدب له العاملون والباحثون أنفسهم في تجرد وإخلاص وفق الرؤية والمنظور السنني، حيث تتكامل وتتلائم سنن الشرع مع سنن النفس والآفاق، تجنبا للمشكلات التي ألمحنا إليها، مشكلات الماضي ومشكلات الحاضر، نحو غد ومستقبل أفضل، يقوده جيل من الباحثين النابغين والنابهين، يجمعون و يراكمون ما تفرق عند غيرهم من مزايا العلم والبحث، ويتجاوزن ويستدركون مكامن النقص والخلل»[2].**

1 - نفسه ص 161.

2 - شبار سعيد، «الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية»، سلسلة أبحاث ودراسات فكرية، مركز دراسات المعرفة والحضارة، دار الإنماء الثقافي، الطبعة الأولى 2014، ص 217.





**ثانيا: الضوابط المرجعية للتجديد.**

**1. التجديد والاجتهاد: المعنى والدلالات رؤية نقدية**

> **الخطورة** التي تشكلها التصورات المعادية للإنسان باسم الدين تغرض نفسها أمام العقل المسلم كما تستدعي الضرورة استئناف الاجتهاد

التجديد يعني وجود شيء كان على حالة ما ثم طرأ عليه ما غيره وأبلاه فإذا أعيد إلى مثل حالته الأولى التي كان عليها قبل ان يصيبه البلى والتغيير كان ذلك تجديدا[1]، وقد ورد المصطلح في القرآن الكريم بما يفيد معنى الإحياء والبعث والإعادة ويدل على ذلك آيات كثيرة قال تعالى ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ هَلۡ نَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ رَجُلٖ يُنَبِّئُكُمۡ إِذَا مُزِّقۡتُمۡ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمۡ لَفِي خَلۡقٖ جَدِيدٍ﴾ (سبأ، الآية: 7) **(أي: هل نرشدكم إلى رجل ينبئكم، أي: يقول لكم إنكم لتبعثون بعد البلى في القبور، ومعنى مزقتم كل ممزق: فُرقتم كل تفريق والمزق خرق الأشياء، يقال ثوب مزيق وممزوق ومتمزق وممزق** [2].

وقال عز وجل: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلۡنَا فِي ٱلۡأَرۡضِ أَءِنَّا لَفِي خَلۡقٖ جَدِيدِۢۚ بَلۡ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمۡ كَٰفِرُونَ﴾ (سورة السجدة، الآية: 10). يقول القرطبي :«**هذا قول منكري البعث، أي هلكنا وبطلنا وصرنا ترابا، وأصله من قول العرب: ضل الماء في اللبن إذا ذهب، والعرب تقول للشيء غلب على غيره حتى خفي فيه أثره: قد ضل**»[3].

وأما الاجتهاد، فهو في عرف الأصوليون بذل الفقيه غاية جهده في تحصيل حكم شرعي ظني، بحيث يشعر من نفسه أنه عاجز عن المزيد من ذلك. وقد عرفه ابن حزم بأنه استنفاذ الطاقة في حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم:

1. عدنان محمد أسامة التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، ص16
2. شمس الدين القرطبي، ج 14ص91
3. نفسه ج17ص8



لأن أحكام الشريعة كلها متيقن أن الله تعالى قد بينها بلا خلاف، وهي مضمونة الوجود لعامة العلماء وإن تعذر وجود بعضها على بعض الناس فمحال ممتنع أن يتعذر على وجوده على كلهم؛ لأن الله تعالى لا يكلفنا إلا ما في وسعنا وما تعذر وجوده على الكل[1].

وذهب الشاطبي في موافقاته إلى أن الاجتهاد استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم[2]، وهو يريد بذلك قصر نتيجة الاجتهاد على الظن دون اليقين، وعلى هذا فلا يكون الاجتهاد مفضيًا إلى اليقين، وإنما غايته أن يفضي إلى الظن، وهذا القول بظنية الاجتهاد يفتح الباب للتداول والاختلاف، وبالتالي إمكانية التأسيس للفكر المتعدد، وهو في نفس الوقت ينقض فكرة **المجدد الفرد** والتي وصفها العلامة المرحوم فريد الأنصاري بأنها نوع من التحكم، أو التعصب المذهبي، كما أن القول بظنية الاجتهاد يفضي إلى التأسيس لمبدأ التراكم ويتجاوز التفسير الحرفي لرأس المائة من كل قرن الوارد في الحديث، حين ربط ذلك بسنة محددة عينا «**لأن حركة التاريخ لا تكون وليدة سنة أو سنتين بل هي نتاج عمر كامل، وإنما قد تبرز ثمارها بشكل واضح مع مطلع هذه السنة بالتحديد أو تلك، ذلك أن نضج الإنسان ونشاطه التجديدي إنما يكون على امتداد جيل أي على نحو ثلاثين أو أربعين سنة، وليس مختزلا في سنة واحدة**»[3]

ومن الدلالات التي تم إسقاطها على مفهوم التجديد فكرة **العودة إلى الأصل**، وهي بمثابة المقدمة الكبرى التي لا خلاف حولها، غير أن التأويلات السلفية التي أعطيت للفكرة تتجه في الغالب إلى الرغبة في إضفاء طابع الجدة على المقاربة الإصلاحية التي انتهجوها لقضايا الواقع المعاصر، وليس يقصد بالأصل عندهم النصوص المؤسسة فحسب، بل تنسحب إلى اجتهادات «**السلف**» وهي وإن كانت

1- محمد علي التهانوي: كشاف مصطلحات الفنون مكتبة لبنان بيروت الجزء الأول ص147

2 - محمد بن اسحاق الشاطبي الموافقات دار ابن عفان الجزء 5 ص51

3 - الأنصاري، فريد،» الفطرية: بعثة التجديد المقبلة» دار السلام، الطبعة الثانية 2013، ص 65



اجتهادات صائبة وفاعلة غير أنها تبقى مرهونة بالإمكان المعرفي والحضاري لزمنها.

هذا التوجه السلفي حسب برهان غليون كان ينطلق في فكره من مبدأين:

1- نقاوة الأصول بما يتيح إحداث اختزالات زمنية تمكن من الرجوع إلى الأصل الممثل للنقاء.

2- تصور للمجتمع والإنسان قائمين على علائق دينية أساسا، إنها رؤية ثيوقراطية فاقدة لكل حس تاريخي تختزل مجالات المجتمع وحركيته في البعد الأخلاقي الديني فحسب[1].

إن فكرة العودة إلى الاصول تحتاج إلى جهة علمية تعمل على إعادة هذه المصادر إلى «**ترتيبها العادي، تجعل القداسة للوحي المهيمن والمصدق وتنزعها عن الفكر البشري، وتمارس بالقرآن وصحيح السنة على التراث الفكري الإسلامي ما مارسه القرآن نفسه على التراث الفكري البشري منذ بداية تنزله الى نهايته.**»[2]

ومن مخرجات هذا التصور التقليدي قصر التجديد على «**الاجتهاد في الفروع الفقهية**»، واختزال الواقع إلى مدونة من النوازل التي تحتاج الى أجوبة عملية، وغياب الوعي بالانقلاب الذي حدث على مستوى التصور والقيم في المرحلة الحديثة من الحضارة المعاصرة والنتيجة المنطقية لمثل هذه مقاربات هي اتساع الهوة بين الفكر والواقع.

«**إن النصوص الجزئية الواردة في شؤون الحياة العامة / المعاملات محدودة جدًّا مقارنة بملايين وقائع الحياة التي يراعى في تقرير أحكامها عدم معارضة قيم الشريعة ومبادئها العامة. أو بعبارة جامعة يراعى فيها تحقيق مصلحة أو درء مفسدة. والقيم والكليات والمصالح والمفاسد معان عقلية عامة يشترك**

---

1 - برهان غليون، «اغتيال العقل»

2 - شبار سعيد، «الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر الإسلامي والتجديد في العلوم الإسلامية»، مركز دراسات المعرفة والحضارة، دار الإنماء، الطبعة الأولى 2014، ص 75.



**جميع العقلاء في إدراكها كما يقول الشاطبي، ولا علاقة لتنزيلها على الجزئيات بالدلالة اللغوية التي تبحثها ضوابط أصول الفقه، فمثلاً العدل والظلم والفحشاء والمعروف والمنكر، واليسر والعسر... ليست لها دلالة لغوية على واقعة أو وقائع معينة، لذلك عند الاختلاف بشأنها تكون المناقشة بالاستدلال العقلي والمنطق وليس بضابط من ضوابط أصول الفقه.»**[1]



**القول** بظنية الاجتهاد يفتح الباب للتداول والاختلاف، وبالتالي إمكانية التأسيس للفكر المتعدد، وهو في نفس الوقت ينقض فكرة المجدد الفرد



فالاجتهاد إذن لا تختص به نخبة من المتخصصين في الفكر الديني، بل هو حاجة حضارية أصبحت أكثر إلحاحا في الزمن الحاضر، تنخرط فيه فئات المجتمع ومؤسساته كل من جهته وبحسب إمكاناته ومجال تخصصه، فالتحديات اليوم هي ذات طابع حضاري تمس مفاصل المجتمع والدولة ومؤسساتها، والاجتهاد هو الوجه الآخر للتجديد، والإسلام بما هو دين عالمي جعل الله تعالى من خصائصه التجديد والانفتاح، وفي الحديث المشهور عن الرسول عليه الصلاة والسلام: **(يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)** فيه من واضحة الدلالات والعبر الشيء الكثير، وهو دليل على البنية المتجددة للإسلام ومسايرة الشريعة لمنجزات العصر ومتغيرات الواقع، حتى صار العرف الذي هو التعبير الأمثل للواقع أصلا من أصول التشريع، وللمجتهد كما أخبر الرسول ﷺ الأجر في الاجتهاد حتى ولو أخطأ في حكمه.

**وفي الاتجاه المعاكس لهذه المقاربة التقليدانية**، يصطف عدد من المثقفين

1 - راجع: الخملشي أحمد، « قضايا تجديد الفقه الإسلامي» حاوره عبد الله إدالكوس، مؤسسة مؤمنون بلاحدود، بتاريخ 12 نوفمبر 2015.



العرب ذوي التوجه الحداثوي الذي اختار لنفسه الانطلاق من مبدأ تفكيك الأرثوذكسية الدينية كمدخل الى تجديد العقل الإسلامي وانفتاحه على الزمن الحضاري الراهن؛ والحقيقة أن حضور مصطلح التجديد في كثير من تلك الكتابات ليس سوى اختيار فكراني يهدف إلى نوع من الترضية للعقل الجمعي، فالتجديد كمفهوم على الرغم من الإقرار باختلاف دلالاته، غير أنه يحيل على مرجعية دينية بالأساس، لذلك يحضر المصطلح ويغيب المفهوم، ويحمل عندهم معاني تحيل على المرجعية الحداثية المنسجمة مع التداول الغربي.



**التحديات** اليوم هي ذات طابع حضاري تمس مفاصل المجتمع والدولة ومؤسساتها، والاجتهاد هو الوجه الآخر للتجديد

وإذا كان الهدف المعلن عند هؤلاء هو فتح باب الإبداع الفكري وتحرير العقل المسلم من سلطة التقليد، فإن ذلك ليس سوى شعار لا أثر له في الممارسة الفكرية التي تصدر عنهم، «**فهم مقلدون أكثر مما يبدعون، وينسخون تجارب أكثر مما ينشؤون تجربة، ولسوء حظهم لم يسعفهم نص القرآن فيما أرادوا. ومن تم كانت قراءاتهم مجرد دعاوى نمطية تكرارية، وفتح أوراش غير قابلة للإنجاز أكثر منها مشاريع أو بحوثا علمية نسقية منتظمة**»[1]

ومن أمثلة هذا التصور ما قدمه محمد أركون من اجتهادات في نقده للفكر الإسلامي، حيث اعتبر أن البنية الدوغمائية التي تسم العقل الإسلامي تقف دون انفتاح هذا العقل وتثويره أمام التحديات التي فرضتها المتغيرات التاريخية، حيث يقول إن «**العقل الدوغمائي أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا وحول ما كان يمكن التفكير فيه، بل ويجب التفكير فيه أثناء قرون طويلة إلى ما لا يجب**

1. شبار سعيد،«الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر الإسلامي والتجديد في العلوم الإسلامية»، مركز دراسات المعرفة والحضارة، دار الإنماء، الطبعة الأولى 2014، ص 191.



**التفكير والإبداع فيه ... يمكن القول بأن نزعة التقليد للمذاهب الأرثوذكسية وتكرارها قد تغلبت على إعادة التقييم لجميع المذاهب الموروثة والمسلمات التعسفية التي انبنت عليها»**[1].

ونحن قد نتفق مع أركون في اعتبار البنية الغوغائية تمنع دون انفتاح العقل المسلم، وبالتالي تفكيك هذه البنية هي المدخل إلى تجديد هذا العقل، غير أن محل الخلاف هنا هو مصدر هذه البنية، هل هي التجربة التاريخية المشروطة بالعوامل السياسية والثقافية والاجتماعية؟ أم أنها من النص المؤسس؟ والإجابة التي يقدمها أركون تربط هذه الدغمائية بالنص القرآني والذي يسمه بالمدونة الرسمية، وهو يرى أنّ التحرر من هذه السلط التي فرضتها المدونة الرسمية على العقل العربي والإسلامي، لا يتحقق إلا بالقراءة التاريخية للمدونة، أي: إعادة كتابة تاريخ تشكل النص القرآني، ونقد الرواية الرسمية والتحرر السيكولوجي من تلك العلاقة التي تربط الناقد بهذا النص[2].

انتهت إذن كلتا المقاربتين سواء «**التقليدانية**» أو «**الحداثوية**» إلى ما يشبه صراعا لأرثوذوكسيتين متناقضتين، أفضت كل واحدة منهما إلى إبطال إمكانية التجديد، حين انغلقت الأولى في التاريخ والماضي وأسقطت من حسبانها إمكانية الاستمداد والإفادة من المنجز المعرفي الحديث، وانصهرت الثانية في النسق الحداثي المبني على القطيعة الإبستيمولوجية ونفت بالتالي كل الإمكانيات المبدعة التي يختزنها النص والتراث الإسلاميان.

### 2. التجديد وسؤال المرجعية:

تشكل مرجعية التوحيد «النموذج المعرفي» الذي يكمن وراء كل قول أو فعل أو ظاهرة إنسانية، وهذا النموذج هو الذي يربط بين كل التفاصيل، فتكتسب

1. أركون محمد،«قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟» ترجمة هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني، دار الطليعة بيروت 1998، ص 7.

2 - الغيلاني محمد، « نقد العقل الأرثوذكسي: قراءة في مشروع محمد أركون» م س، ص 49.



معنى ودلالة، وتصبح جزءا من كل وليست معلومةً جديدة أو طرفة فريدة فحسب، والنموذج هو تجل معين لرؤية الإنسان للكون، تلك الرؤية التي تدور حول المحاور الثلاثة: **الله والإنسان والطبيعة**.. وهي محاور مترابطة إلى درجة أنه يمكن استخلاص موقف النموذج من الله والإنسان من خلال دراسة موقفه من الطبيعة، وبهذا يتجلى أن مفهوم التوحيد هنا ليس بابا من أبواب العقيدة فحسب نعالجه بطريقة جافة، حتى ليظنه الظان بابا مستقلا عن باقي أبواب المعرفة الأخرى، فلا هو يؤسس لها ولا هي تستند إليه، بل هو **رؤية للعالم** ينبغي لها أن تؤطر كل فعل أو تصور أو فكر ينسب له إلى الإسلام.

في تعريفه للمرجعية يقول عبد الوهاب المسيري إنها «**الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، وهي الركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها. فهي ميتافيزيقا النموذج والمبدأ الواحد الذي ترد إليه كل الأشياء وتنسب إليه ولا يرد أو ينسب إليها. وهنا يمكن القول بأن المرجعية هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه ويحدد حلاله وحرامه**»[1].



**انتهت** المقاربتان «التقليدانية» أو «الحداثوية» إلى ما يشبه صراعا لأرثوذوكسيتين متناقضتين، أفضت كل واحدة منهما إلى إبطال إمكانية التجديد،



والأصل في المرجعية أن تكون هي الضابط لكل تصور أو اجتهاد يروم تجديد الفكر، وهي الحاكم والضامن لوحدة المعرفة الإسلامية التي أساسها: **التوحيد**. فالعلوم الإسلامية التي «**بينها وحدة عضوية موضوعية لوحدة**

1. المسيري عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى 2002،ص.36.



**الأصل والمصدر، والخيط الناظم لكل هذه العلوم ينبغي أن يعكس تكاملها ودورانها مع الأصل حيث دار، بل وأن يعكس فيها خصائصه من شمولية واستيعاب وعالمية ووسطية وواقعية وإنسانية وغيرها..»[1]**

## ثالثا: التجديد وضرورات الإنفتاح:

### 1. الشريعة بين الثابت و المتغير:

هل التشريع الإسلامي ثابت أم إنه متغير؟ سؤال يحيلنا على الشروط التاريخية لإنتاج المعرفة الفقهية، وهو سؤال يكتسب راهنيته اليوم خصوصا مع تنامي التيارات الإسلامية التي تنظر إلى التجربة التاريخية لصدر الإسلام باعتبارها النموذج الأمثل الذي يجب الاستمداد منه؛ وما نقصده بالاستمداد هو إسقاط هذه التجربة على الواقع المعاصر من غير استحضار للفوارق المعرفية والسياسية والاقتصادية والتطور التكنلوجي الذي راكمته البشرية طيلة قرون.

وأمام هذه المسلكية النصية التي لا تستحضر التجربة التاريخية بنفسها التراكمي، يصبح المسلم أمام وضع مأزوم تصنعه حالة الانفصام بين البنية التشريعية الفقهية والواقع المركب الذي يعيش تحت سقف الحداثة ومنجزاتها، فهل هذا القصور راجع إلى بنية التشريع الإسلامي أم إنه راجع إلى الخطاب السلفي المستبد بالعقل العربي؟

لعل الإجابة على هذه الإشكالية بنفس علمي معرفي خارج دائرة الصراع السياسي الذي أنتجه تدافع المصالح السياسية للتيارات والطوائف الإسلامية، هو السبيل الوحيد الكفيل بإعادة الفاعلية والاعتبار للعقل الإسلامي، وبالتالي تفعيل مفاصل الإبداع والتحديث للشريعة الإسلامية والتي غيبت للأسف مع دعوى إغلاق باب الاجتهاد لقرون من الزمن.

---

1. شبار سعيد، « الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية»، سلسلة أبحاث ودراسات فكرية، مركز دراسات المعرفة و الحضارة، دار الإنماء الثقافي، الطبعة الأولى 2014، ص 76.



إن من خصائص التشريع الإسلامي الانفتاح على الإنسان وتطور مراحله الحياتية، ذلك أن الاحكام الشرعية ترافق هذا التطور من حال إلى أخرى وفق كل مرحلة عقلية يمر بها، وبالتالي لا تشكل الشريعة نوعا من الإجحاف بحق الإنسان، إذ كما يقول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة /286). فالنظام التشريعي نظام تكاملي، يضع الإنسان في موقعه الحقيقي في حركة التاريخ.

إن هذه القيود التي كبلت الفكر الإسلامي وجعلت قدرته في اقتراح القوانين والتشريعات محدودة في مواكبة قضايا الواقع المعاصر، لا يمكن أن تنكسر كما يقول محمد إقبال إلا بالاجتهاد المطلق، وبواعث هذا الاجتهاد هي:

- أن العالم الإسلامي أصبح يتأثر بما يواجهه من قوى جديدة أطلقها من عقالها تطور الفكر الإنساني تطورا عظيما في جميع مناحيه.

- أن أصحاب المذاهب الفقهية لم يدعوا أن تفسيرهم للأمور واستنباطهم للأحكام هو آخر كلمة تقال فيها، وأنهم لم يزعموا هذا أبدا.

- أن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيرا جديدا على ضوء تجاربهم، وعلى هدي ما تقلب حياة العصر من أحوال متغيرة هو رأي له ما يسوغه كل التسويغ.

- حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدريج، يقتضي أن يكون لكل جيل الحق في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه، من دون أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحل مشكلاته الخاصة.»

فالتجديد إذن بهذا المعنى هو إنهاء لمرحلة «**لا تاريخية الفكر العربي**» ومباشرة العرب والمسلمين قضاياهم ومعتقداتهم وأفكارهم ضمن قواعد الحركة العقلية الإنسانية أي: **نهاية التقسيم الديني الأخلاقي للعالم**.

وتجدر الإشارة إلى أن حالة الانسداد هي وليدة مرحلة الركود التي عرفتها



الحضارة الإسلامية مع بداية القرن السابع الهجري، وأما المرحلة السابقة والتي عرفت بالعطاء العلمي والأدبي والفكري، فقد تميز بها التشريع بكونه تتبع شكلا بنيويا، يقوم على تفكيك الحدث ودراسته وتحليله لإعطاء حكم موضوعي، خارج الاستلاب التاريخي لإنسانية الانسان، فالحكم التشريعي يتبنى قيما إنسانية، بل إنه ينظر إلى الموقف العام لعلاقة الانسان بالحياة عبر نظرة شاملة محيطة بكل الجوانب، فهو بالتالي ليس شكلا جامدا لا يخضع لمنطق التكيف الآني بل إنه يتبع حالات الإنسان وقدراته على التكيف والتصرف، ففي أحكام السفر هناك (تقصير الصلاة والاعفاء من الصوم)، والحامل في أحكام الطلاق لا يجوز تطليقها حتى تضع مولودها، والمجنون لا يقع عليه الحكم، والصغير غير خاضع للتكليف حتى يبلغ، والبالغ المكلف يسقط عنه تكليف الحج إذا لم يكن مستطيعا، وكذلك الصيام يعوض بالصدقة، وغيرها مما لا يتسع له مجال بحثنا الضيق، كما أن الاحكام تتفاعل مع حياة الإنسان مما لا يوقع عليه إرباكا، أو يسبب له حرجا، بل إن الانسان نفسه ككيان غير مجبر على الدخول في الدين: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ.﴾ (البقرة /256).[1]



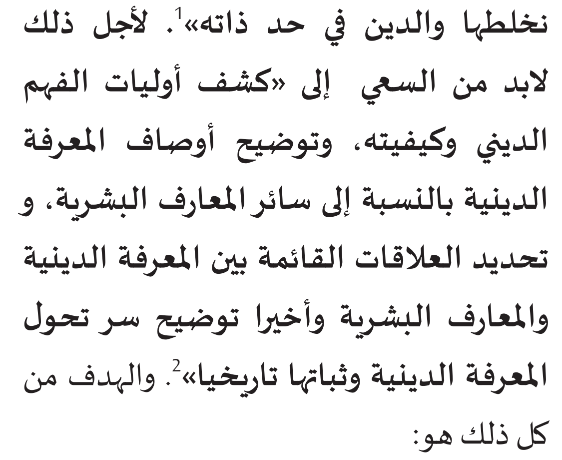
**من** خصائص التشريع الإسلامي الانفتاح على الإنسان وتطور مراحله الحياتية، وفق مرحلة عقلية يمر بها



يقتضي الأمر إذن الانطلاق من مبدإ بشرية المعرفة الدينية، **فهي بناء إنساني يتطور بالضرورة وباستمرار بحسب الفهم المتغير للعالم، فبينما لا يتغير الدين في حد ذاته، يتغير الفهم الإنساني له و المعرفة المرتبطة به فالمعرفة الدينية ليست إلهية من منطلق الموضوع الديني الذي تعالجه ولا يسوغ أن**

1 - راجع: وليد سعيد البياتي،«تطور النزعة الإنسانية في التشريع الإسلامي»، تحت الرابط التالي:
http: //www.arabtimes.com /portal /article_display.cfm?ArticleID=12385



**نخلطها والدين في حد ذاته»**[1]**. لأجل ذلك لابد من السعي إلى «كشف أوليات الفهم الديني وكيفيته، وتوضيح أوصاف المعرفة الدينية بالنسبة إلى سائر المعارف البشرية، و تحديد العلاقات القائمة بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية وأخيرا توضيح سر تحول المعرفة الدينية وثباتها تاريخيا»**[2]. والهدف من كل ذلك هو:



لابد من السعي إلى «كشف أوليات الفهم الديني وكيفيته، وتوضيح أوصاف المعرفة الدينية بالنسبة إلى سائر المعارف البشرية



**أولا:** محاولة وضع معنى النص الديني في أفق الفهم التاريخي المتحول.

**ثانيا:** أنسنة الدين، (بمعنى جعل الدين من أجل الإنسان لا بمعنى الأنسنة التي طرحها الفكر الأوربي) .

**ثالثا:** فرض المعرفة الجديدة بالإنسان والمجتمع والطبيعة على من يتصدون لصناعة المعرفة الدينية.

### 2- الضوابط المنهجية للتجديد:

يقوم التصور الإسلامي للمعرفة على مبدأ الوسطية، والأصل في ذلك ما جاء في القرآن الكريم من آيات تؤَكِّدُ على هذا المبدأ، وقد ذكر البغوي في تفسيره المسمى « معالم التنزيل» في تفسيره للآية 143 من سورة البقرة أن المقصود بالأمة الوسط «**أهل دين وسط ، بين الغلو والتقصير، لأنهما مذمومان في الدين**»[3]. وفي قول البغوي هذا إضاءة جامعة لمعنى الوسطية حين ذكر ضدها وهو الغلو والتقصير، ومردهما إلى التهاون، فالغلو تهاون في فهم الدين وتمثل قيمة الاعتدال

1. ولاء وكيلي «الحوار حول الدين والسياسة في إيران: الفكر السياسي لعبد الكريم سروش» ترجمة حسن أوريد، نشر الفنك، ص 30.
2. راجع: سروش عبد الكريم « القبض والبسط في الشريعة» ترجمة دلال عباس، دار الجديد
3. راجع تفسير الآية في « معالم التنزيل» للبغوي.



فيه، والتقصير مرده إلى التهاون في التزام المكلف بحدود الدين والشريعة، والأصل فيهما معا تولي أناس مقام الفُتْيا أو الفتوى وبيان أحكام الشريعة بغير علم وذلك هو الهوى، وهو آفة ابتليت بها الأمة الإسلامية اليوم أيما ابتلاء.

يقول ابن قيم الجوزية: «**والدين كله بين هذين الطرفين - أي: الإفراط والتفريط - بل الإسلام قَصْدٌ بين المِلل، والسُّنة قَصْد بين البِدَع، ودين الله بين الغالي فيه والجافي عنه، وكذلك الاجتهاد هو بَذْل الجُهد في موافقة الأمر، والغُلو مُجاوزته وتعدِّيه، وما أمَر الله بأمر، إلاَّ وللشيطان فيه نزغتان: فإمَّا إلى غُلو ومُجاوزة، وإمَّا إلى تفريط وتقصير، وهما آفتان لا يَخلُص منها الاعتقاد والقصد والعمل، إلاَّ مَن مشى خلف رسول الله - ﷺ - وتَرَك أقوال الناس وآراءَهم لِمَا جاء به، لا مَن تَرَك ما جاء به لأقوالهم وآرائهم.**

**وهذان المرضان الخطران قد اسْتَوَلَيا على أكثر بني آدمَ؛ ولهذا حذَّر السلف منهما أشدَّ التحذير، وخوَّفوا مَن بُلِي بأحدهما بالهلاك، وقد يَجتمعان في الشخص الواحد، كما هو حال أكثر الخَلق، يكون مُقَصِّرًا مُفَرِّطًا في بعض دينه، غاليًا مُتجاوزًا في بعضه، والمهديُّ مَن هداه الله**»[1] .

هذا النص الذي أوردناه عن ابن القيم يكاد يصف حال أولئك الشباب الذين وقعوا في فخ التطرف والتشدد، وقد كانوا بالأمس ممن لا يعرف عنهم التدين أو الالتزام الديني، فتحولوا من آفة التفريط في الدين إلى الإفراط في التدين، وفي كلتا الحالتين جهل بمقاصد الشريعة التي من مرتكزاتها كما ذكر الشاطبي العدل والتوسط في الأخذ بتكاليف الشريعة، فقد جاء في كتاب الموافقات قوله: «**الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل: الآخذ من الطرفين بقسطٍ لا ميلَ فيه، الداخل تحت كسْبِ العبد من غير مَشقَّة عليه ولا انحلال.... فإذا نظَرَت في كليَّة شرعيَّة، فتأمَّلها تَجِدها حاملة على**

1. ابن القيم الجوزية،«كتاب الروح»، ص 250، دار الفكر، ط 1992م.




**التوسُّط. فإذا رأيت ميلاً إلى جهة طرَفٍ من الأطراف. فذلك في مقابلة واقع أو متوقَّع من الطرَف الآخر. فطرف التشديد - وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزَّجر - يؤتى به في مقابلة مَن غلَب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف - وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص - يؤتى به في مقابلة مَن غلَب عليه الحَرَجُ في التشديد. فإذا لَم يكن هذا ولا ذاك. رأيت التوسُّط لائحًا، ومَسلك الاعتدال واضحًا، وهو الأصل الذي يُرجع إليه، والمَعقِلُ الذي يُلجأ إليه، والتوسُّط يُعْرَف بالشرع، وقد يُعرَف بالعوائد وما يَشهد به معظم العُقلاء، كما في الإسراف والإقتار في النفقات»**[1] .

ينبغي إذن للمعرفة المجددة أن تكون منضبطة منهجيا وفق التصور التوحيدي للعلوم الذي أسسه الوحي، ومن الأسس العامة التي يجب أن تراعى في هذا المنهج نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

**أولا:** الاعتبار بخاتمية الرسالة الإسلامية وإنسانيتها وكونيتها، وتفاعلها مع مقتضيات الزمان والمكان والأنساق الثقافية المختلفة وهو ما يعني التمييز بين الدين الإسلامي من جهة وبين الفكر الإسلامي من جهة ثانية فالأول متعال مصدره الوحي الرباني والثاني بشري قابل للتصويب والتجاوز.

**ثانيا:** الأخذ بعين الاعتبار مبدأ التصديق والهيمنة في التعامل مع التراث الإنساني القديم والحديث، فلا نحن نرفضه رفضا مطلقا ولا نقبله قبولا أعمى وإنما نستفيد منه ونفيده تؤطرنا في ذلك الوسطية الممنهجة التي أسس لها القرآن الكريم والسنة الشريفة الصحيحة.



**ينبغي** إذن للمعرفة المجددة أن تكون منضبطة منهجيا وفق التصور التوحيدي للعلوم الذي أسسه الوحي



**ثالثا:** تجاوز القراءة الأحادية البعد والانطلاق

1 - انظر: الموافقات؛ للشاطبي، ج 2، ص 139 - 143.



من منهج معرفي أساسه الجمع بين القراءتين، فلا هو يستلب الإنسان بمنطق لاهوتي متعال كما فعلت الكنيسة ولا هو يلغي الغيب والإثنان معا لا يلغيان الواقع، فالكون والوحي مصدران للمعرفة يقرأ أحدهما على ضوء الآخر.

**رابعا**: استحضار المقاصد العليا للرسالة الإسلامية وتنزيلها على النصوص المؤطرة للحياة الاجتماعية وخصوصا منها المرتبطة بالفقه والقانون مع رعاية الواقع المعاصر ومتغيراته.



## المراجع المعتمدة


- ابن القيم الجوزية،«كتاب الروح»، ص 250، دار الفكر، ط 1992م.
- أركون محمد،« قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟» ترجمة هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني، دار الطليعة بيروت 1998.
- الأنصاري، فريد،«الفطرية: بعثة التجديد المقبلة» دار السلام، الطبعة الثانية 2013.
- بوحناش نورة،«الاخلاق والرهانات الإنسانية»، أفرقيا الشرق2013.
- الخملشي أحمد، «قضايا تجديد الفقه الإسلامي» حاوره عبد الله إدالكوس، مؤسسة مؤمنون بلاحدود، بتاريخ 12 نوفمبر .2015
- الرفاعي عبد الجبار،«إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»،الدار العربية للعلوم ناشرون، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، الطبعة الأولى 2012.
- سروش عبد الكريم «القبض والبسط في الشريعة» ترجمة دلال عباس، دار الجديد
- الشاطبي الموافقات؛ ج 2.
- شبار سعيد، «الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية»، سلسلة أبحاث ودراسات فكرية، مركز دراسات المعرفة والحضارة، دار الإنماء الثقافي، الطبعة الأولى 2014.
- الغيلاني محمد، «نقد العقل الأرثوذكسي: قراءة في مشروع محمد أركون» .
- كوخ أدريين،«آراء فلسفية في أزمة العصر»، ترجمة محمود محمود، المكتبة الإنجيلية ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر 1963.




- ماريتان جاك،» الفرد والدولة» ترجمة عبد الله آمين، دار مكتبة الحياة، بيروت، ومؤسسة فرنكلين لللطباعة والنشر، نيويورك، 1962.
- محمد بن اسحاق الشاطبي: الموافقات دار ابن عفان الجزء 5 .
- محمد علي التهانوي «كشاف مصطلحات الفنون» مكتبة لبنان بيروت الجزء الأول .
- المسيري عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى 2002 .
- ولاء وكيلي «الحوار حول الدين و السياسة في إيران : الفكر السياسي لعبد الكريم سروش» ترجمة حسن أوريد ،نشر الفنك، .
- وليد سعيد البياتي،«تطور النزعة الإنسانية في التشريع الإسلامي»، تحت الرابط التالي http://www.arabtimes.com /portal /article _ display.cfm?ArticleID=12385:




أبحاث أصولية





# تطور الدرس الدلالي

# عند أصوليي المالكية وتطبيقاته الفقهية


الدكتور محمد إلياس المراكشي[1]




**تمهيد:**

الحمد لله الكريم الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي المكرم، وعلى آله وصحبه وسلم.

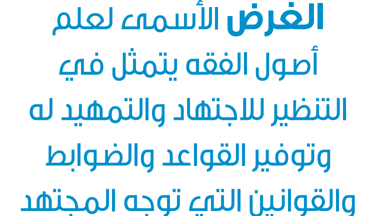
أما بعد: فلا مرية أن الغرض الأسمى لعلم أصول الفقه يتمثل في التنظير للاجتهاد والتمهيد له، من خلال تحديد الشروط التي تؤهل الفقيه للاجتهاد، وتحديد المصادر التي يصح اعتبارها أدلة للأحكام الشرعية، وتوفير القواعد والضوابط والقوانين التي توجه المجتهد في تعامله مع هذه الأدلة، لذلك اتفق الأصوليون أن أركان علم الأصول تنحصر في أربعة مباحث كبرى: **مبحث الأدلة الشرعية** وهي مصادر الأحكام بأقسامها، **ومبحث الدلالات** الذي يبحث كيفية دلالة تلك الأدلة على مدلولاتها، **ومبحث الأحكام الشرعية**، **ومبحث الاجتهاد** بما يتضمنه من ضوابط الاجتهاد وصفات المجتهد، وتنتظم داخل كل مبحث منها جزئيات كثيرة.

ومعلوم أن لعلم الأصول وظائف كثيرة بينها الأصوليون أهمها: «**أنه وسيلة بيانية، فالأصول أدلة إجمالية وأدوات وآلات لاستنباط الأحكام واستخراجها في عملية اجتهادية، من دلالات لغة الشارع ومن مقاصده الكلية والجزئية**

1. باحث في أصول الفقه - المغرب




**منطبقة على واقع مشخص»**، إضافة إلى وظائف أخرى مثل ضبط عملية الاستنباط، وتقنين فكر المسلم وتوجيهه[1].



**الغرض** الأسمى لعلم أصول الفقه يتمثل في التنظير للاجتهاد والتمهيد له وتوفير القواعد والضوابط والقوانين التي توجه المجتهد في تعامله مع الأدلة



ومن القواعد المتعارف عليها بين العقلاء أن مصادر المعرفة التي تتوقف الاستفادة منها على الاتصاف بخصائص نفسية، يجب على من أراد أن يستفيد منها - أو يقومها - أن يتصف بتلك الخصائص على الوجه المشروط، ثم بعد ذلك يثبت له الحق في تقويم تلك المصادر والحكم عليها وبيان قيمة ما أخذ منها من علم ومعرفة[2]، وكذلك هو الشأن بالنسبة لمصادر المعرفة المتلقاة من الوحي، التي تتعالى حولها -من حين لآخر- أصوات بعض من لا يعتقدون عصمتها، ومن لا يولونها ما تستحقه من الإجلال والتقديس، لتنادي بضرورة إعادة النظر في منهج التعامل معها وفي فهم مدلولاتها، محاولة قراءتها دون ضوابط منهجية أو حتى لغوية، وإن كانت نابعة من خصوصيات اللغة التي نزلت بها.

من هنا نبعت إشكالية هذا البحث الذي سنحاول من خلاله أن نبحث العلاقة الناظمة بين علم اللغة وعلم أصول الفقه، للوقوف على مدى أهلية غير الدارس للغة العربية والمتخصص فيها والمتمرس بأساليبها، للتنظير لعلم أصول الفقه، والاجتهاد في تجديده والإفتاء على ضوء ذلك، من خلال دراسة خصوصيات الدرس الدلالي عند المالكية، ومدى التطور والتجديد الذي عرفه ضمن سيرورة التطور المنهجي الذي عرفه علم الأصول عند المتكلمين، خصوصا المالكية منهم.

1- إثارات تجديدية في حقول الأصول، عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، ص: 17
2- تجديد علم أصول الفقه، مولود السريري، ص: 16.



## المبحث الأول:
## الدلالات اللغوية وأصول الفقه:

لم يكن الكلام في لغة من لغات البشر بالذي يكفي في الدلالة على تمام مراد المتكلم دلالة لا يتطرق إليها شك في مقصده من لفظه، إلا ما كان نصا على مدلوله فيفيد معنى واحدا لا يحتمل معه غيره، أما ما سوى ذلك فتتفاوت دلالته بحسب الاحتمالات التي تتطرق إليه، وبعض أنواع الكلام يتطرق إليه الاحتمال أكثر مما يتطرق إلى بعض آخر، علما أن حظ السامع والمتلقي في مقدار الاستفادة منه متفاوت أيضا بحسب ممارسته لأساليب لغة ذاك الكلام.

ولأجل ذلك لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تحف بالكلام ملامح من سياق الكلام، ومقام الخطاب ومبينات من البساط؛ لتتظافر تلك الأشياء الحافة بالكلام على إزالة احتمالات كانت تعرض للسامع في مراد المتكلم من كلامه، ولذلك نجد الكلام الذي شافه به المتكلم سامعيه أوضح دلالة على مراده من الكلام الذي بلّغه عنه المبلغ، وتجد الكلام المكتوب أكثر احتمالات من الكلام المبلَّغ بلفظه، بله المشافه به لفقده دلالة السياق وملامح المتكلم والمبلِّغ، وإن كان هو أضبط من جهة انتفاء التحريف والسهو والتصرف في التعبير عن المعنى عند سوء الفهم[1].



**نبحث** العلاقة الناظمة بين علم اللغة وعلم أصول الفقه، للوقوف على مدى أهلية غير الدارس للغة العربية والمتخصص فيها والمتمرس بأساليبها، للتنظير لعلم أصول الفقه، والاجتهاد في تجديده



وبالنظر إلى تعامل الفقهاء مع الأدلة الشرعية، نجد أنهم يتعاملون مع نصوص مكتوبة، فيقفون في الغالب أمام كثير من الآيات والأحاديث والتصرفات النبوية، وفتاوى

1- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ص: 203.



الصحابة والتابعين وإجماعات الأئمة المجتهدين واجتهاداتهم..، التي يتوافق بعضها مع بعض في أحيان كثيرة، وقد تتعارض في الظاهر أحيانا أخرى، **وهنا تلوح قيمة صنيع اللغويين الذين قعدوا للدلالات اللغوية للألفاظ، كما تبرز أهمية عمل الأصوليين الذين تحروا الجمع بين إرشاد الوحي وسداد العقل في النظر إلى تلك الدلالات دون الغفلة عن المقاصد والحِكم المبتغاة منها، فعمدوا إلى وضع قواعد تضبط الدلالات اللغوية والدلالات الشرعية التي تكتنف الوحيين لتحديد المراد منهما بدقة، تمهيدا لتيسير استجابة المكلفين لما يقتضيه منهم الشارع الحكيم.**

ومرد الدلالات في أصول الفقه إلى جهتين: **أولاهما**: جهة دلالة اللفظ على المعنى، أي كيف فهم المعنى الذي احتواه اللفظ، والرجوع في ذلك إلى لغة العرب. **والجهة الثانية** دلالة هذا المعنى الذي احتواه اللفظ على القاعدة الشرعية أو الحكم الشرعي. ولا بد في ذلك من إجراء عملية ربط بين اللفظ الدال ومعناه المدلول عليه به، وهذا الربط الجاري هو المسمى بالدلالة.

ومما يعين على فهم النصوص الشرعية فهما سديدا، واستخراج القواعد والأحكام منها استخراجا صحيحا، الإحاطة بالمعاني التي حوتها العبارات العربية التي نزل بها القرآن العظيم، واحتملتها السنة النبوية المشرفة، ومعرفة أوجه دلالة هذه الألفاظ العربية على المعنى من عبارة وإشارة ومنظوم ومفهوم وغير ذلك، لأن حجة الشرع في الدلالات مشتقة من أوضاع اللغة العربية وأساليبها في البلاغة والبيان، والعرف الاستعمالي لأهلها في التخاطب والفهم[1].

ولا يخفى أن كل قصور في منهجية استنباط الأحكام، يورث لا محالة إفراطا أو تفريطا، وتضييقا شديدا وحرجا أو انفلاتا، وذلك في الأصل ناتج عن خلل في استيعاب منظومة الاجتهاد التي تتماهى فيها دلالات النصوص والمقاصد والواقع،

1- انظر: إجماعات الأصوليين، د مصطفى بوعقل ص: 245.



لذلك لم يكن تعامل علماء الإسلام الراسخين مع نصوص الشريعة تعاملا عبثيا ألبتة، بل كانوا ولا يزالون يراعون دلالات النصوص في مصادرها الأصلية، ومدى قابلية تنزيلها في البيئات الزمنية والبشرية لتحقق مقاصدها الباحثة عن مصالح العباد.



**كل** قصور في منهجية استنباط الأحكام، يورث لا محالة إفراطا أو تفريطا، وتضييقا شديدا وحرجا أو انفلاتا



وفي ذلك يقول **العلامة عبد الله بن بيه:**

**«لأن الشريعة ترجع إلى كلام، وهذا الكلام جاء بلغة عربية، سواء كان لفظا للشارع أو حكاية لفعله أو تقريره، أو تعلق بإدراك الاحتمالات والحمولة اللغوية التي تهيء النص للتأويل المجاز، وحمل المشترك على أحد معنييه أو معانيه، ومنه أيضا حمل المطلق على المقيد وحمل العام على الخاص، وحمل الأمر على غير الوجوب، والنهي على غير التحريم، وتقدير المضمر في دلالة الاقتضاء وغير ذلك مما تناوله الأصوليون»**[1].

ولأجل تلك الاعتبارات وغيرها، أكد الأصوليون أن اللغة العربية تعتبر أحد مكونات مادة أصول الفقه ومما يكون منه استمداده، فهي حسب الإمام الجويني ثلاثة: علم الكلام والفقه واللغة. وأوصلها **العلامة عبد الله بن بيه** بالاستقراء إلى سبعة: «**الكتاب والسنة النبوية الشريفة واللغة العربية، والفقه وعلم الكلام - حسب الغزالي - وفتاوى الصحابة وقضاياهم -حسب ابن رشد - والمنطق الأرسطي**»[2].

كما اعتبر الأصوليون الدلالات اللغوية أحد أسس الترجيح عند التعارض، وهذا ما بينه **العلامة عبد الله بن بيه** حينما حصر أسس الترجيح في ثلاثة: «**أولا:**

1- انظر مقالا بعنوان: محددات منهجية في التعامل مع النصوص الشرعية، للعلامة عبد الله بن بيه، مجلة الموطأ العدد 1 ص: 30.

2. انظر: إثارات تجديدية في حقول الأصول، عبد الله بن بيه، ص: 29.



**دلالة اللفظ قوة وضعفا ووضوحا وغموضا. الأساس الثاني: تفاوت مراتب ثبوت الدليل في إفادة غلبة الظن قوة وضعفا فيما يتعلق بالأخبار سندا ومتنا، وقد تكفل به أهل الحديث. والأساس الثالث: الترجيح باعتبار المدلول والذي يرجع في أغلبه إلى المعاني والمقاصد»**[1].

علما أن منطلق دراسة الأصوليين للدلالات، هو العلاقة الرابطة بين اللفظ والمعنى، وهي حسب ما فصله **العلامة عبد الله بن بيه** تدور على ثلاثة محاور هي: **المساواة بين المدلول والدال في أصل الوضع وهو المطابقة. وعدم المساواة بحيث يكون المدلول جزءا ضمن كل، وهو ما يسمى بالتضمن. أويكون المدلول خارج دائرة الدال وضعا إلا أن له دلالة عليه من خلال علاقة الملازمة، وهذه دلالة الالتزام**[2].

لذلك يعتبر فضيلة **العلامة بن بيه** أن من أهم مداخل التجديد الأصولي، وضع مقدمة لدراسة الظاهرة اللغوية لاستخراج خباياها انطلاقا من ثلاثي **الوضع والاستعمال والحمل**، لأن الواضع للغة هو الله تعالى أو تواضع الناس عليها... والاستعمال هو وظيفة المتكلم سواء كان الكلام وحيا أو غيره...أما الحمل فيرجع إلى المتلقي... وانضباط الحمل إنما يكون نتيجة لضبط الحامل الذي هو مجتهد فقه أو مجتهد عقيدة... وسيكون من الضروري أن تتضامن ثلاثة علوم في تقديم ضبط للظاهرة اللغوية هي: علم اللغة، وعلم البلاغة وبخاصة علم المعاني والبيان في عوارض الإسناد ومعاريض المجاز والكناية والتشبيه، وعلم الأصول في مسلكه في دلالات الألفاظ لتحرير الدلالات الأصلية والتبعية والإضافية والدلالات الأولية والثانوية[3].

---

1- المرجع السابق، ص: 38.
2- المرجع السابق، ص: 48.
3- المرجع السابق، ص: 50.



كما تقتضي مراجعة الدرس الأصولي المعاصر في التعامل مع الدلالات حسب **العلامة عبد الله بن بيه**، التركيز على ثلاث قضايا أسس تتجلى فيما يلي[1]:

• العلاقة بين اللفظ والمعنى أو الدال والمدلول هل يوجد بينهما مطابقة أو تضمن أو التزام..

• العلاقة الدائرة على تطور الدلالة استعماليا بين الوضع والعرف والشرع والمجاز والكناية.

• الغموض والوضوح وفيه المنطوق والمفهوم عند الجمهور، ودلالة النظم واللفظ عند الأحناف، ولجهة الغموض الإشكال والخفاء والإجمال والتشابه عند الحنفية أيضا.

ولما كانت بعض المفاهيم الدلالية، حسب ما نبه إليه **العلامة عبد الله بن بيه**، في كتابه «**إثارات تجديدية في حقول الأصول**» تفتقر إلى مراجعة خاصة في مسيرة التجديد والتحيين وهن: التأويل، والمجمل، ومفهوم المخالفة، فإنه تتوارد على الباحث في أصول الفقه مجموعة من التساؤلات حول منهجية تعامل الأصوليين في المذاهب الفقهية مع هذه المفاهيم، وحول مدى التطور الذي عرفه التنظير الأصولي لمبحث الدلالات، وحول خصوصيات الدرس الدلالي، ولأن المقام لا يسع تتبع كل المذاهب واستقراء واستنطاق سيرورتها، فإننا في هذا البحث سنركز على المذهب المالكي، نظرا لقلة الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع، وسنحاول أن نبين بحسب الميسور تطور الدرس الدلالي عند المالكية من خلال اجتهادات واستدراكات المتأخرين على المتقدمين.

---

1- المرجع السابق، ص: 54.



## المبحث الثاني:
## الدرس الدلالي عند المالكية، معالم وخصوصيات

لم تؤثر عن الإمام مالك (ت179هـ) وتلامذته الأوائل تفصيلات وتفريعات كثيرة فيما يتعلق بالدلالات، إلى أن نضج علم أصول الفقه عند المالكية على أيدي أصوليي المدرسة العراقية الذين أسهموا في بلورة منهج المتكلمين في الكتابة الأصولية. كما لم يكن لدى مالكية العراق منهج موحد في النظر إلى الدلالات اللغوية، فقد اختلفوا في عدد من القواعد المتعلقة بهذا المبحث، ومن أبرز ما تميز به الدرس الدلالي عند القاضي أبي بكر الباقلاني (ت403هـ) مراعاته للاحتمالات المتكافئة في النظر إلى دلالات الأدلة الشرعية، فلا يميل إلى ترجيح بعضها على بعض إلا بدليل أو أدلة مستقلة، ومن الأمثلة على ذلك قوله: «**الآي والسنن التي قصد بها بيان إثبات الأحكام الشرعية على ثلاثة أضرب: إما أن تكون مجملة محتملة، أو جارية على ما أريد بها على جهة المجاز، أو نصوص ظاهرة وما يجري مجراها من العموم عند مثبتيه، ومن لحن القول ومفهومه وفحواه...فإن كانت محتملة مجملة، يجوز أن يراد بها إثبات ذلك الحكم وأن لا يراد، لم يجب القضاء على أنه بها ثبت ذلك الحكم وأريد، لجواز أن يكون غير مراد به وثابتا بغيره...وكذلك القول في كل حكم يصح أن يراد بمجمل من القول، ويصح أن لا يراد به، فإنه لا يجب القطع على أنه مراد بنفس المجمل...وكذلك ما ثبت من الأحكام في تحليل أو تحريم، وهناك لفظ يجري عليه مجازًا واتساعًا، فإنه أبعد عن وجوب القطع بثبوته باللفظ الجاري عليه على طريق المجاز، لأنه إنما يعلم بدليل أنه**



**من** أبرز ما تميز به الدرس الدلالي عند القاضي أبي بكر الباقلاني مراعاته للاحتمالات المتكافئة في النظر إلى دلالات الأدلة الشرعية





مراد به، لا بإطلاق اللفظ. فوجب حمله على ما وضع له حقيقة...وإن كان اللفظ يجري على شيئين أحدهما حقيقة والآخر مجازا، وجب أن يقال إن الحكم الذي يتناوله اللفظ حقيقة ثابت بنفس اللفظ. إلا أن يمنع من ذلك دليل ويتفق على أنه ثبت في الأصل بلفظ آخروورود هذا مؤكد له. فأما إذا لم يمنع منه دليل، قضى على أنه ثابت به لأجل ظاهر الحال، وما يجري عليه مجازا لا يجب القضاء على أنه ثابت باللفظ منه لجواز أن لا يكون ثبت به، فإن قام دليل من غير اللفظ على أنه ثابت به قضى به، لأجل ذلك الدليل لا بنفس اللفظ. فأما الحكم الثابت وهناك نص وعموم ولحن بقول يقتضيه، فواجب القضاء على ما ثبت به، إلا أن يمنع من ذلك دليل»[1]. ولعل هذا المنهج الذي سلكه الباقلاني، هو الذي جعله لا يكاد يتفق مع سائر أصوليي المالكية في التأصيل، وهذا ما سيتبين بعد الاطلاع على أهم القواعد الاجتهادية التي قررها كل منهم في المسائل الدلالية.



**في** المدرسة المالكية المغربية لم يعرف الدرس الدلالي تباينا كبيرا، بل عرف تنوعا في كيفية معالجة القضايا التي يتناولها كل أصولي في مصنفه، مع تحفظ من التوسع في جزئيات هذا المبحث



أما في المدرسة المالكية المغربية فلم يعرف الدرس الدلالي تباينا كبيرا، بل عرف تنوعا في كيفية معالجة القضايا التي يتناولها كل أصولي في مصنفه، مع تحفظ من التوسع في جزئيات هذا المبحث، أعرب عنه أبو عبد الله المازَري (ت536هـ) حين قدم بين يدي كلامه عن مبادئ اللغات اعتذارا عن إيراده لهذا المبحث ضمن المباحث الأصولية رغم أنه ليس منها فقال: «**فصل يشتمل على ذكر المقالات في مبادئ اللغات: فينبغي أن نقدم بين يدي القول في هذا الفصل، الاعتذار**

1- التقريب، الباقلاني (3/ 366 - 368).

**عن إيراده في أصول الفقه مع العلم بأنه لا تمس الحاجة إليه في النظر في الأصوليات، ولا يستعمل قانونا كليا في شيء من الاستدلالات. فالعذر في إيراد الأصوليين له مع كونه لا ثمرة لهم في علمهم، أن أصول الفقه معظمها يستند إلى النظر في دلالة الصيغ كالعموم والخصوص، وأحكام الأمر والنهي ودليل الخطاب ومفهومه، وإلى النظر في إشارات معانيها وهو مبدأ القياس، والنظار في الفقه لا يكمل نظره دون أن يكون عارفا بجزء من أجزاء اللغة، وهو قوانين كلية تعقد في أحكام بعض الألفاظ التي يكثر دورانها في الكتاب والسنة. فحسن عندهم لما كانت أصول الفقه متعلقة الإحاطة بفن من اللغة أن يذكروا مبدأ ذلك الفن»**[1].

ولما كانت لهذا المبحث من الأهمية ما وصفه المازري، فقد بين أن «**الكلام الذي تنطق به العرب في معرض الإفادة، لكل نوع من أنواع إفادته عبارة قصد أهل الأصول أن يميزوا بها بين الأنواع، فمن ذلك: النص، والظاهر، والمجمل، والمفصل، والخصوص، والعموم، ومفهوم الخطاب، ودليل الخطاب، والمحكم والمتشابه، والمطلق والمقيد، لكل هذه الأنواع باب يذكر فيه»**[2].

وذهب أبو الوليد بن رشد (ت595هـ) إلى أن دلالات الألفاظ ينبغي أن ينظر إليها من جهتين، **من جهة الصيغ، ومن جهة المفهوم**، مبينا أن الألفاظ التي تتلقى منها الأحكام أربعة أنواع: «**ثلاثة متفق عليها، ورابع مختلف فيه. أما الثلاثة المتفق عليها: فلفظ عام يحمل على عمومه، أو خاص يحمل على خصوصه، أو لفظ عام يراد به الخصوص، أو لفظ خاص يراد به العموم.. وأما الطريق الرابع فهو أن يفهم من إيجاب الحكم لشيء ما نفي ذلك الحكم عما عدا ذلك الشيء، أو من نفي الحكم عن شيء ما إيجابه لما عدا ذلك الشيء الذي نفي**

1. إيضاح المحصول، المازري ص: 147.
2. المرجع السابق ص: 305



**عنه، وهو الذي يعرف بدليل الخطاب، وهو أصل مختلف فيه»**[1]، كما أشار إلى أن الألفاظ والأقاويل تنقسم إلى أنواع أهمها: المجمل والنص والظاهر والمؤول[2].



**تميز** الدرس الدلالي عند مالكية مصر بكثير من الترتيب والتنظيم، وذلك ببيان التقسيمات الكبرى لدلالات الألفاظ قبل التفصيل فيها



فيما تميز الدرس الدلالي عند مالكية مصر بكثير من الترتيب والتنظيم، وذلك ببيان التقسيمات الكبرى لدلالات الألفاظ قبل التفصيل فيها، وبيان أنها تنقسم إلى المنظوم والمفهوم والمعنى المعقول وهو القياس، فيقول علي بن إسماعيل الأبياري (ت616هـ): «**وأما معرفة جهات الاستدلال، فإنه ينقسم إلى المنظوم والمفهوم والمعنى المعقول وهو القياس. أما المنظوم فإنه يرجع إلى أربعة أنواع: إلى الظاهر والمؤول، والمجمل والمبين، والأمر والنهي، والعموم والخصوص، وكل هذه الجهات لغوية محضة ليس للعقل فيها مجال، فإن أدلة الأحكام وضعية، والوضعي موقوف على الاختيار في دلالة لغوية. وأما دلالة المفهوم فتشتمل على جملة من الفحوى والمفهوم وإشارة اللفظ، والضرورة والاقتضاء.. ويتصل بذلك القياس، وفيه يتبين حقيقته، وشروط دلالته وكيفية تلقي الأحكام منه**»[3].

كما قسم الحسين بن رشيق (ت632هـ) دلالات الألفاظ إلى ثلاثة أنواع قال فيها: «**اللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته أو منظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله، فهذه ثلاثة فنون: المنظوم والمفهوم والمعقول...والمنظوم يقسم إلى أربعة أقسام: المجمل والمبين، الظاهر والمؤول، الأمر والنهي، العام**

1- بداية المجتهد، ابن رشد (1 / 09).
2- الضروري، ابن رشد ص: 100.
3- التحقيق والبيان، الأبياري (2 / 564).



**والخاص»**[1].

وهذا الاتفاق بين الأبياري وابن رشيق في التقسيمات الكبرى لم يمنعهما من الاختلاف فيما بينهما، والاختلاف مع غيرهما في عدد من الجزئيات والمسائل الفرعية، خصوصا في دلالة المفهوم التي قسمها الأبياري إلى: الفحوى والمفهوم وإشارة اللفظ، والضرورة والاقتضاء، بينما قسم ابن رشيق المفهوم ودلالة الفحوى والإشارة إلى خمسة أقسام: الاقتضاء، والإشارة، وفهم التعليل من المناسب، وما يفهم من سياق الكلام، والمفهوم الذي ينقسم بدوره إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة[2].

ويفصل ابن رشيق بعض مكونات المنظوم بقوله: «**اعلم أن الكلام بالنسبة إلى ما يدل عليه ينقسم ثلاثة أقسام: إما أن يفيد معناه بحيث لا يحتمل معنى سواه فيسمى نصا. وإما أن يتعارض فيه الاحتمال ولا مرجح، فيسمى مجملا. أو يترجح أحد احتماليه على الآخر من حيث لفظه، فيسمى في الاحتمال الأرجح ظاهرا، وبالنسبة إلى الاحتمال البعيد مؤولا»**[3].

ويوضح أقسام الصنف الثاني وهو المفهوم بقوله: «**ما يقتبس من الألفاظ من حيث فحواها وإشارتها خمسة أضرب: الأول: ما يسمى اقتضاءً وهو ثلاثة أنواع: ما يكون من ضرورة صدق المتكلم، فيتعين: كقوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»**[4]**، والصوم حسا موجود، فيتعين إضمار«لا صيام صحيح» ضرورة صدق المتكلم. النوع الثاني: إضمار حكم لضرورة توقف الحكم المستفاد من اللفظ عليه، كقول القائل لعبد الغير: والله لأعتقنه**

---

1- لباب المحصول، ابن رشيق (2 / 463).

2- المرجع السابق (2 / 617).

3- المرجع السابق، (2 / 471).

4- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ، فَلَا صِيَامَ لَهُ». سنن الدارمي، (2 / 1057، ح 1740.قال المحقق: إسناده قوي).



غدا، فإنه يلزم منه في طريق البر تحصيل ملكه.. النوع الثالث: ما يتعلق بدليل العقل إضماره، مثاله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ (النساء 23)، فيتعين إضمار الوطء والاستمتاع...

الضرب الثاني: ما يستفاد من اللفظ من غير جهة النطق، ويسمى إشارة، مثاله أنه عليه السلام قال: «أَمَّا نُقْصَانُ دِينِهِنَّ فَتَمْكُث إِحْدَاهُنَّ شَطْرَ عُمُرِهَا لَا تُصَلِّي»[1]، ففيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما...

الضرب الثالث: فهم التعليل من اشتمال اللفظ على المعنى المناسب، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ﴾ (المائدة 38)، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ﴾ (النور 02) فإنه يفهم منه التعليل بالزنى والسرقة وإن لم يلفظ به...

الضرب الرابع: ما يفهم من سياق الكلام، كتحريم إحراق مال اليتيم وإتلافه من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا﴾ (النساء 10)...

الضرب الخامس: المفهوم، وهو ينقسم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة. فمفهوم الموافقة: أن يثبت في المسكوت عنه مثل حكم المنطوق به لإشارة اللفظ إليه، كتحريم أبلغ وجوه التعنيف بالوالدين أخذا من النطق بتحريم التأفيف..وأما مفهوم المخالفة: فهو نفي الحكم المنطوق به عن المسكوت عنه لتخصيص المنطوق به بالذكر (ويشير إلى أنه ليس بحجة)»[2].

أما الصنف الثالث، وهو المعقول فيقول فيه: «الفن الثالث: في اقتباس الأحكام من معقول اللفظ: وهو القياس»[3].

---

1- الحديث غير وارد بهذا اللفظ، والرواية الصحيحة عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ، وفيها: «قُلْنَ: وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَلَيْسَ شَهَادَةُ المَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِكِ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِكِ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا». صحيح البخاري (1 / 68، ح 304) – صحيح مسلم، (من حديث ابن عمر)، (1 / 86، ح 79).

2- لباب المحصول، ابن رشيق (2/ 617 - 620).

3- المرجع السابق، (2 / 639).






**ابن** الحاجب لا يتعرض لتحديد التقسيمات المنهجية الكبرى لدلالات الألفاظ قبل حديثه عنها، بل ينطلق منها بشكل مباشر



والملاحظ من خلال صنيع جمال الدين ابن الحاجب (ت646هـ) أنه لا يتعرض لتحديد التقسيمات المنهجية الكبرى لدلالات الألفاظ قبل حديثه عنها، بل ينطلق منها بشكل مباشر، إلا أن الذي يتبين من عمله، أنه يسير على نفس التقسيمات التي اعتمدها الأصوليون قبله، إذ يتعرض في المنظوم إلى الحديث عن الظاهر والمؤول، المجمل والمبين، المطلق والمقيد، العام والخاص، والأمر والنهي، كما يتناول بالدرس والتحليل مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة[1].

كما يظهر عدم حرص شهاب الدين القرافي (ت684هـ) على بيان تلك التقسيمات المتقدمة منفردة، وإنما تعرض لمضامينها ومكوناتها بكثير من التفصيل والتفريع، فيميز هو كذلك بين دلالة المنظوم ودلالة المفهوم، ويتحدث عن الأوامر والنواهي والعمومات والمطلق والمقيد والمجمل والمبين، ومفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة..، ويوضح معانيها ويبين المعالم الكبرى التي تضبط نظر المجتهد إلى مختلف أنواع دلالات الألفاظ السابقة وغيرها بقوله: «**يحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز، والعموم دون الخصوص، والإفراد دون الاشتراك، والاستقلال دون الإضمار، وعلى الإطلاق دون التقييد، وعلى التأصيل دون الزيادة، وعلى الترتيب دون التقديم والتأخير، وعلى التأسيس دون التأكيد، وعلى البقاء دون النسخ، وعلى الشرعي دون العقلي، وعلى العرفي دون اللغوي، إلا أن يدل على خلاف ذلك**»[2].

1- منتهى الوصول، ص: 18 - 28.
2- الذخيرة (1/ 59 - 76) - شرح تنقيح الفصول ص: 37 - 39



وبالرجوع إلى بعض متأخري مالكية المغرب، نجد أن مصنفاتهم الأصولية تميزت بالتفصيل في عدد من الجزئيات التي لم يتعرض لها المتقدمون، أو تعرض لها بعضهم بإشارات وتلميحات، ومن ذلك على سبيل المثال ما ذكره أبو القاسم ابن جزي (ت741هـ) من أن الدلالة ثلاثة أنواع: «**دلالة المطابقة هي: دلالة اللفظ على كمال مسماه. كدلالة لفظ البيت على جميعه. ودلالة التضمن: هي دلالة اللفظ على جزء مسماه، كدلالة لفظ البيت على سقفه. ودلالة الالتزام وهي دلالة اللفظ على لازم مسماه، كدلالة السقف على الجدار**»[1]، وفي المعارف اللغوية يذكر في الباب الأول، الوضع والاستعمال والحمل، ويبين أن الوضع هو جعل اللفظ دليلا على المعنى، والاستعمال هو التكلم باللفظ بعد وضعه، والحمل هو اعتقاد السامع لمراد المتكلم من لفظه، «**فالاستعمال من صفة المتكلم، والحمل من صفة السامع، والوضع متقدم عليهما**»[2].

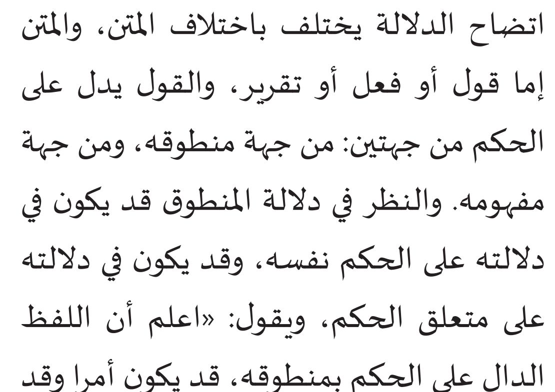
وعن مراتب دلالات الألفاظ يقول ابن جزي: «**اللفظ إن دل على معنى ولم يحتمل غيره فهو النص..وإن احتمل معنيين فأكثر فلا يخلو إما أن يكون أحدهما أرجح من الآخر أم لا. فإن كان أحدهما أرجح من الآخر سمي بالنظر إلى الراجح ظاهرا، وبالنسبة إلى المرجوح أو الأخفى مؤولا.. وإن لم يترجح أحد الاحتمالين على الآخر فهو المجمل. وأما المبين فهو ما أفاد معناه إما بالوضع أو بضميمة تبينه، وهو يشمل النص والظاهر، فهو نقيض المجمل**»[3].

هذا وقد خصص الشريف التلمساني (ت771هـ) كتاب «**مثارات الغلط في الأدلة**» لبيان بعض أنواع الأغاليط التي يقع فيها المجتهدون والفقهاء في تحديد دلالة الألفاظ المفردة والمركبة والمترددة بين الإفراد والتركيب، وتعرض في ذلك لكثير من الأمثلة البيانية العقلية والفقهية. أما في «مفتاح الوصول» فيبين أن

1- تقريب الوصول، ابن جزي ص: 106.
2- المرجع السابق، ص: 129
3- المرجع السابق، ص: 161




اتضاح الدلالة يختلف باختلاف المتن، والمتن إما قول أو فعل أو تقرير، والقول يدل على الحكم من جهتين: من جهة منطوقه، ومن جهة مفهومه. والنظر في دلالة المنطوق قد يكون في دلالته على الحكم نفسه، وقد يكون في دلالته على متعلق الحكم، ويقول: «اعلم أن اللفظ الدال على الحكم بمنطوقه، قد يكون أمرا وقد يكون نهيا وقد يكون تخييرا»[1].



**خصص** التلمساني «مثارات الغلط في الأدلة» لبيان بعض أنواع الأغاليط التي يقع فيها المجتهدون والفقهاء في تحديد دلالة الألفاظ المفردة والمركبة والمترددة بين الإفراد والتركيب



وفي الدلالة على متعلق الحكم، يقول: «**اعلم أن اللفظ إما أن يحتمل معنيين أو لا يحتمل إلا معنى واحد، فإن لم يحتمل بالوضع إلا معنى واحدا فهو النص، وإن احتمل معنيين فإما أن يكون راجحا في أحد المعنيين أو لا يكون راجحا، فإن لم يكن راجحا في أحد المعنيين فهو المجمل، وهو غير المتضح الدلالة، وإن كان راجحا في أحد المعنيين، فإما أن يكون رجحانه من جهة اللفظ أو من جهة دليل منفصل، فإن كان من جهة اللفظ فهو الظاهر، وإن كان من جهة دليل منفصل فهو المؤول. فخرج من هذا أن اللفظ إما نص، وإما مجمل، وإما ظاهر، وإما مؤول**»[2].

وخلاصة ما تقدم حسب ما بينه **العلامة الأصولي عبد الله بن بيه**، تتجلى في أن: «**المنطوق عند الجمهور ينقسم إلى ثلاثة أقسام في قسمة منطقية: مطابقة فهو نص، أو تضمن فهو ظاهر، أو التزام فهو اقتضاء إذا قصد المحذوف وكان ضرورة لصدق الكلام أو صحته. أو إشارة إذا لم يقصد، أو إيماء إذا كان**

1- مفتاح الوصول، التلمساني ص: 368- 369.
2- المرجع السابق، ص: 427.



مقصودا ولم يكن فيه حذف. ويطلق على اللقبين الأولين لقب المحكم.

وأما المفهوم فيشتمل على: مفهوم الموافقة ويسمى تنبيه الخطاب وفحوى الخطاب وهو إعطاء المسكوت عنه حكم المنطوق من باب أولى في النفي والإثبات، لأنه أحق. أو لأنه مساوله ويدعى لحن الخطاب.

ومفهوم المخالفة يسمى دليل الخطاب وهو الحكم للمسكوت عنه بعكس حكم المنطوق، إن كان حكم المنطوق إثباتا فالنفي يحالف المسكوت عنه، وإن كان نفيا فالإثبات يلزم المسكوت عنه»[1].

ولا شك أن هذا الاختلاف في التنظير والتنوع في منهجية التقسيم والتصنيف، حصلا بسبب التطور الذي نتج عن التراكم المعرفي المتعلق بمباحث ومكونات الدرس الدلالي عند المتكلمين، وهو الأمر الذي سيظهر من خلال دراسة مواقف أصوليي المالكية من القواعد والمسائل الدلالية الآتية:

* **وضع اللغات:** ذهب ابن خويز منداد (ت390هـ) إلى أن واضع اللغة هو الله تعالى فهي توقيفية[2] ولا تثبت بالقياس، واستدل على ذلك بأدلة منها قول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة 31) وقال: «**في هذه الآية دليل على أن اللغة مأخوذة توقيفا وأن الله تعالى علمها آدم عليه السلام جملة وتفصيلا**»[3].



**الاختلاف** في التنظير والتنوع في منهجية التقسيم والتصنيف، حصلا بسبب التطور الذي نتج عن التراكم المعرفي المتعلق بمباحث ومكونات الدرس الدلالي عند المتكلمين،



وخالفه الباقلاني (ت403هـ) مثبتا جواز جميع الأوجه، فيجوز أن يكون من اللغة ما هو توقيف وما هو مأخوذ بطريق القياس وبمواضعة أهل

1- إثارات تجديدية في حقول الأصول، عبد الله بن بيه، ص: 46.

2- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (1 / 282) - الآراء الأصولية لابن خويز، الجبوري ص: 316.

3. البحر المحيط، الزركشي (2 / 25) - الآراء الأصولية لابن خويز، الجبوري ص: 296.



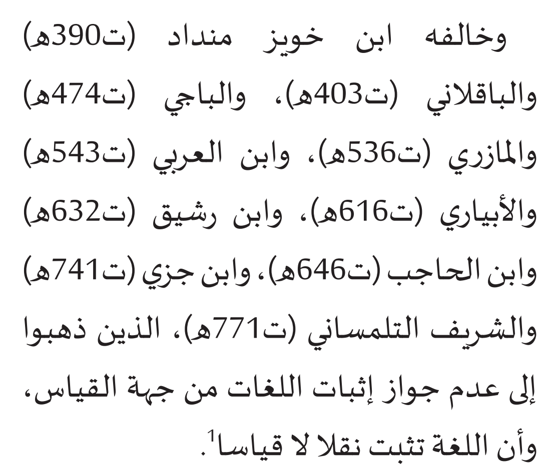
اللغات وغير ذلك، مبينا أن آية سورة البقرة ليست بخبر عن إحالة تواضع أهل اللغات على أسماء الأشياء التي عُلم آدم عليه السلام، وإنما هي خبر عن أنه علمها آدم ووقفه عليها، ثم إنه تعالى لم يخبر أنه وقف جميع الخلق على أسماء الأشياء، وإنما أخبر أنه وقف آدم على ذلك، كما يمكن أن يكون الله سبحانه أراد أنه علم آدم اسم كل شيء خلقه إذ ذاك من الملائكة والسماوات وما خلقه في الجنة، ولم يعلمه أسماء ما يحدثه من بعد، كما يؤكد الباقلاني أن مما يدل على كون الملائكة متخاطبين ومتواضعين على التخاطب بأسماء يعرفونها قبل خلق آدم عليه السلام، قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ﴾ (البقرة 20)[1].

وهذا ما وافقه المازري (ت536هـ) وابن رشيق (ت632هـ) وابن الحاجب (ت646هـ) وابن جزي (ت741هـ)، بل واعتبر كل من ابن رشيق وابن جزي المسألة عديمة الجدوى ولا تبنى عليها فائدة[2].

* **هل تثبت اللغات من جهة القياس؟** قال أبو الحسن ابن القصار (ت397هـ) بجواز أخذ الأسماء من جهة القياس ودليل ذلك عنده قوله: «**والأصل فيه أن الله عز وجل قال: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ (الحشر 02)، فهو على العموم في الأسامي والأحكام، وأيضا فإنه يجوز أخذ الأحكام قياسا، فكذلك الأسماء لأنهما في الحالين جاءا بالجائز في العقول السائغ فيها، وأيضا فإن المعاني أعلام للأحكام وأدلة عليها، والأسماء كذلك..**»[3].

1. التقريب، الباقلاني (1/ 320).
2. إيضاح المحصول ص: 149- لباب المحصول (2/ 465) - منتهى الوصول ص: 28 - تقريب الوصول ص: 130.
3. مقدمة، ابن القصار ص: 358 - إحكام الفصول، الباجي (1/ 304).



وخالفه ابن خويز منداد (ت390هـ) والباقلاني (ت403هـ)، والباجي (ت474هـ) والمازري (ت536هـ)، وابن العربي (ت543هـ) والأبياري (ت616هـ)، وابن رشيق (ت632هـ) وابن الحاجب (ت646هـ)، وابن جزي (ت741هـ) والشريف التلمساني (ت771هـ)، الذين ذهبوا إلى عدم جواز إثبات اللغات من جهة القياس، وأن اللغة تثبت نقلا لا قياسا[1].



**اللغة** العربية هي ما نطقت به العرب واستعملته في موضعه، فما استعملناه في غير ما استعملته فليس بعربي، وإن كان مقيسا عليه



ومن أدلة ذلك حسب أبي الوليد الباجي أن اللغة العربية هي ما نطقت به العرب واستعملته في موضعه، فما استعملناه في غير ما استعملته فليس بعربي، وإن كان مقيسا عليه، لأنه مستعمل على غير ما استعملته العرب، كما أن وضع التسمية إن أفاد إجراء الاسم حيث وجدت الصفة، فقد أغنى ذلك عن القياس لثبوت التسمية بالمواضعة، ولو صح القياس في اللغة لوجب إذا سمينا الرجل الشجاع «أسدًا» لموضع الجرأة، أن يكون ذلك حقيقة فيه لوجود معنى التسمية، ولما أجمعنا على أن ذلك ليس بحقيقة، علمنا انتفاء القياس في اللغة[2].

* **هل يوجد المجاز في القرآن؟** أنكر ابن خويز منداد (ت390هـ) وجود المجاز في القرآن، واعتبر كل ما فيه أساليب استعملها العرب للتعبير عن مرادهم على الحقيقة[3]. وأشار الباقلاني (ت403هـ) إلى عدم صحة ذلك، وأكد بأن لفظ العموم إذا خص بالأدلة المنفصلة مثل القياس، أو دليل العقل.. صار مجازا، دون ما خص بالاستثناء المتصل به وما جرى مجراه من الألفاظ فإنه يكون على

1. الإمام ابن خويز ص: 497 - التقريب والإرشاد (1 /361) - إحكام الفصول (1 / 304) - إيضاح المحصول ص: 554 - المحصول ص: 33 - التحقيق والبيان (2 / 113) - لباب المحصول (2 / 466) - منتهى الوصول ص: 26 - تقريب الوصول ص: 132 - مفتاح الوصول ص: 713.
2. إحكام الفصول، الباجي(1 / 304 - 307).
3. الآراء الأصولية لابن خويز، الجبوري ص: 379 - الإمام ابن خويز، قارة ص: 92.



الحقيقة[1].

كما أثبت وجود المجاز في القرآن جمع من الأصوليين منهم المازري(ت536هـ) وابن رشيق(ت632هـ) وابن الحاجب(ت646هـ) والشريف التلمساني(ت771هـ) وغيرهم[2].

وأمثلته حسب ابن الحاجب قول الله تعالى في الآيات الآتية: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ (يوسف82)، ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ (الكهف77)، ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ (مريم04)، ﴿وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ﴾ (الأنفال30)، ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ (البقرة15)، ﴿كُلَّمَآ أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ﴾ (المائدة64).

* **خطاب الواحد هل هو خطاب للأمة؟** اختار ابن القصار (ت397هـ) أن خطاب الواحد من المكلفين خطاب للأمة، واعتبر أن ذلك هو مذهب مالك في المسألة لأنه روى في الموطأ حديثا عن أبي هريرة أن رجلا أفطر في رمضان في زمن رسول الله ﷺ، فأمره أن يعتق رقبة أو يطعم ستين مسكينا أو يصوم شهرين متتابعين، فاحتج بذلك فيمن أكل في شهر رمضان متعمدا بغير عذر أن عليه الكفارة، كما أن مالكا روى حديث فاطمة بنت أبي حبيش أن النبي ﷺ قال لها: **«إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا ذهب قدرها فاغسلي عنك الدم وصلي»**[3] وأوجب مالك أن يكون الحكم في النساء كلهن مثل الحكم فيها[4].

واشترط الباقلاني (ت403هـ) أن يدل دليل على دخول الغير فيه، لأن خطاب المُوَاجَهِين مقصور عليهم، مؤكدا أن قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ (النساء01)، وقوله تعالى: ﴿يَاأُولِي ٱلْأَبْصَارِ﴾ (الحشر02)، وقوله

1- التقريب، الباقلاني (3 /67).

2- المعلم (1 / 329)- لباب المحصول (2 / 483) - منتهى الوصول ص: 23 - مفتاح الوصول ص: 475.

3- متفق عليه.

4- مقدمة، ابن القصار ص: 277 - 280 - واتفق عليه جمع من الأصوليين. انظر: إجماعات الأصوليين، بوعقل ص: 294.



تعالى: ﴿يَٰعِبَادِىَ﴾ (العنكبوت56)، لا تجري إلا على موجودين بصفات مخصوصة ولا يجري شيء منها على المعدوم باتفاق، فثبت أنه إنما يجب إدخال من لم يخلق ويوجد فيه بدليل وتوقيف غير هذا الخطاب، ووافق ذلك المازري (ت536هـ) خطاب النبي ﷺ لأفراد أمته لا يتعدى غيرهم من ناحية الصيغة، بل من ناحية عمل الصحابة وعمل الشرائع، وأكد أن هذا مذهب الجمهور وهو المعروف عند الفقهاء، واختاره ابن الحاجب (ت646هـ) أيضا[1].

* **هل الكفار مخاطبون بالفروع الفقهية؟** ذهب ابن خويز (ت390هـ) إلى أن الكفار غير مخاطبين بالفروع لا بالأوامر ولا بالنواهي[2]، وتردد القاضي عبد الوهاب (ت422هـ) في ذلك، فتارة وافق[3] قول ابن خويز وتارة توقف[4].

واتفق الباقلاني (ت403هـ) والباجي (ت474هـ)، والمازري (ت536هـ) وابن رشيق (ت632هـ) وابن راشد البكري (ت736هـ) أنهم مخاطبون بفروع الشريعة، وزاد الباجي أنهم مخاطبون حتى بالإيمان، ويستدل على ذلك بأدلة منها: «**قول الله تعالى:** ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ۝٤٢ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ۝٤٣ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ۝٤٤ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ ۝٤٥ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ **(المدثر46-42). فأخبر الله تعالى أن العذاب حق عليهم بترك الصلاة والإطعام ولغو القول والخوض، وأورد ذلك تحذيرا للمؤمنين من مواقعة مثل ذلك. دليل ثان وهو قوله تعالى:** ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ **(الفرقان68). ودليل ثالث وهو قوله تعالى:** ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ

---

1- التقريب (2 / 243) و(3 / 104) - منتهى الوصول ص: 58 و 72 - إيضاح المحصول ص: 368.

2- إحكام الفصول، الباجي (1 / 230) - الآراء الأصولية لابن خويز، الجبوري ص: 218 - الإمام ابن خويز، قارة ص: 253.

3- المعونة، (1 / 339، و390) وشرح الرسالة (1 / 407) والإشراف، القاضي عبد الوهاب (2 / 1005).

4- المعونة، القاضي عبد الوهاب (1 / 454).



﴿٦ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ كَٰفِرُونَ﴾ **(فصلت06).**

**ودليل رابع وهو إجماع الأمة على أن الكافر معاقب على قتل الأنبياء وتكذيب الرسل»**[1].

*** اللفظ المحتمل للمعنى اللغوي والمعنى الشرعي:** اتفق كل من القاضي عبد الوهاب (ت422هـ) والأبياري (ت616هـ)، وابن رشيق (ت632هـ) وابن الحاجب (ت646هـ) والبكري القفصي (ت736هـ)، على أن اللفظ إذا صدر من صاحب الشرع، ودار بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي، حمل على العرف الشرعي، إلا أن يقوم دليل على أنه أراد المعنى اللغوي[2]. ولم يفصل المازري (ت536هـ) في ذلك برأي.

وأكد ابن الحاجب ذلك بأن الأسماء الشرعية جائزة ضرورة، وهي واقعة بالاستقراء، مثل الصلاة فإنها اسم لهذه الأفعال المخصوصة بعد أن كانت لغيرها، فهي في اللغة الدعاء، والصيام والزكاة والحج كذلك.

## المبحث الثالث:

## ملامح تطور الدرس الدلالي عند المالكية وتطبيقاته الفقهية

ما تقدم بحثه في المبحث السابق يكشف مدى التنوع الذي حصل عند المالكية في الاختيارات الأصولية المتعلق بهذا المبحث، أما ما يتعلق بأنواع الدلالات اللغوية، فتتبين مذاهب الأصوليين في مكونات الدرس الدلالي، ويتضح ما حصل في دراستها والتنظير لها من تطور، من خلال تجميع آرائهم في كل مسألة على النحو الآتي:

---

1- انظر: إحكام الفصول (1 / 230) - التقريب (2 / 194)- إيضاح المحصول ص: 77 - 83 - شرح التلقين (1 / 887)- لباب المحصول (1 / 256) - المذهب (2 / 536).

2. المعونة (1/ 586، و596)، و(2 / 233) - التحقيق والبيان (1 / 520) - لباب المحصول (2 / 483) - منتهى الوصول ص: -21 لباب اللباب (1 / 295) - المذهب (2 / 722).



**اللفظ** إذا صدر من صاحب الشرع، ودار بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي، حمل على العرف الشرعي، إلا أن يقوم دليل على أنه أراد المعنى اللغوي

*** النص:**

يذكر أصوليو المالكية أن اللفظ يكون نصا إذا كان يفهم منه في كل موضع معنى واحد، فهو يدل على معناه ويفهم المراد منه من غير احتمال، كما يتفقون على أن النص لا يقبل التأويل، ويبين المازري (ت536هـ) أن النص يستدل به في الشرعيات الظنيات والقطعية إذا كان قطعيا[1].

ومن التطور الذي عرفه مدلول النص، ما أشار إليه ابن رشد (ت595هـ) من أن النص قد يكون من جهة الصيغة وكذلك من جهة المفهوم، ويقول: **«ويشبه أن تكون قسمة الألفاظ إلى هذه الأصناف هي النافعة في هذه الصناعة». ويبين أن النص المستعمل في هذه الصناعة يعنى به صنفان: أحدهما ما كان نصا من جهة الصيغ، والثاني ما كان نصا من جهة المفهوم، وبمثل هذه القسمة ينقسم الظاهر والمجمل والمؤول. ويضيف أن اللفظ إنما يكون نصا إذا فهم عنه في كل موضع معنى واحدٌ، وهذا يوجد في المفرد والمركب. أما مثال المفرد فكالإنسان والفرس والحيوان، وأما في المركب فمثل قوله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص01) وبالجملة كل ما تركب عن المفردات النصوص، ولم تكن الضمائر فيه محتملة أن تعود على معنى أكثر من واحد**[2].

وأكد ذلك الأبياري (ت616هـ) وابن رشيق (ت632هـ) بأن النص لفظ مشترك يطلق على ما لا يتطرق إليه تأويل، ويطلق على ما يتطرق إليه احتمال، والمعنى المهم معرفة تطرق الاحتمال وانقطاعه، فاللفظ قد يكون نصا بوضع اللغة

1- إيضاح المحصول، المازري ص: 375.

2- الضروري، ابن رشد ص: 102 - 103.




وقد يكون نصا بالقرينة حسب الأبياري، أو من حيث المعنى حسب ابن رشيق ويسمى الفحوى كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ (الإسراء23) فإنه يفهم منه تحريم الضرب والشتم وأنواع الإهانة، وإن لم يكن اللفظ موضوعا له، وكذلك قوله: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (النساء49). ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ (الزلزلة07)، أن من يعمل أكثر من ذلك يره[1].



**من** التطور الذي عرفه مدلول النص، ما أشار إليه ابن رشد من أن النص قد يكون من جهة الصيغة وكذلك من جهة المفهوم



ثم أضاف القرافي (ت684هـ) أن للنص معنى ثالثا، وهو «ما دل على معنى كيف كان»، فيقول عن النص: «**قيل هو ما دل على معنى قطعا ولا يحتمل غيره قطعا..وقيل ما دل على معنى قطعا وإن احتمل غيره، كصيغ الجموع في العموم فإنها تدل على أقل الجمع قطعا وتحتمل الاستغراق. وقيل ما دل على معنى كيف كان وهو غالب استعمال الفقهاء**»[2].

ومن الأمثلة التطبيقية التي يظهر فيها تطور منهج الأصوليين في التعامل مع النص، ما ذكره ابن العربي في «أحكام القرآن» حول صيام الست من شوال فقال: «**كره علماء الدين أن تصام الأيام الستة التي قال النبي ﷺ فيها: «مَنْ صَامَ رَمَضَانَ، وَسِتًّا مِنْ شَوَّالٍ، فَكَأَنَّمَا صَامَ الدَّهرَ كُلَّه»[3] متصلة برمضان مخافة أن يعتقد أهل الجهالة أنها من رمضان، ورأوا أن صومها من ذي القعدة إلى شعبان أفضل؛ لأن المقصود منها حاصل بتضعيف الحسنة بعشرة أمثالها**

1- التحقيق والبيان (2 / 167 - 168) - لباب المحصول (2 / 471 - 472).
2- الذخيرة، القرافي (1/ 59) - شرح تنقيح الفصول، القرافي ص: 37
3- مسند أحمد (22/ 364، ح 14477، بلفظ: السنة كلها) - صحيح مسلم (2/ 822، ح 1164).



**متى فعلت؛ بل صومها في الأشهر الحرم وفي شعبان أفضل»**[1].

وقد عقب العلامة عبد الحي بن الصديق على كلام ابن العربي واعتبره نقضا لكلام رسول الله ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى، ومعلوم أنه لا حجة في كلام أحد بعد الرسول الكريم ﷺ. أما موضع الشاهد الذي يعنينا في هذا المقام فهو: «قوله ﷺ: «سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ» نص في معناه، لأن معنى «شوال» هو الشهر المعلوم الذي يدخل بغروب الشمس آخر يوم من رمضان، وينتهي بظهور هلال ذي القعدة، والنص لا يقبل التأويل بإجماع الأصوليين، وإنما يتوجه النقض إلى النص بأحد أمرين لا ثالث لهما: إما الطعن في سنده وإما ادعاء نسخه. أما نقضه من جهة دلالته على معناه، فلم يقل به أحد من علماء الدين. ولهذا كان عجبي شديدا عظيما من قوله «أن صومها من ذي القعدة إلى شعبان أفضل»، فهل ذو القعدة وذو الحجة وما يليهما من الشهور إلى شعبان هي شوال؟ أم أن هذه الأسماء تدل على معاني هي نص فيها لا تقبل تأويلا ولا تحريفا، لقد التبس عليه النص بالظاهر الذي يقبل التأويل وحمله على غير ظاهره فوضع أحدهما مكان الآخر»[2].

*** الظاهر:**

يتضح معنى التطور في الدرس الدلالي، في مناقشات الأصوليين لتحديد مدلول اللفظ الظاهر، فقد ربط الباقلاني (ت403هـ) الظاهر بالحقيقة والمجاز، فاعتبر الظاهر كل لفظ له حقيقة ومجاز، إن أجري على الحقيقة كان ظاهرا، وإن أجري على المجاز كان مؤولا، ووافقه على ذلك الأبياري[3] (ت616هـ).

بينما لم يقيد غيرهما الظاهر بالحقيقة والمجاز، فبين الباجي (ت474هـ) أنه المعنى الذي يسبق إلى فهم السامع من المعاني التي يحتملها اللفظ، وأضاف ابن

---

1- أحكام القرآن، ابن العربي (1 / 109).

2- التيمم في الكتاب والسنة، عبد الحي بن الصديق، ضمن كتاب «الأجوبة الفقهية»، جمع ودراسة: د.محمد إلياس المراكش ي، ص: 206.

3- التحقيق والبيان، الأبياري (2 / 171).



رشد (ت595هـ) أن الظاهر من جهة الصيغة قسمان: الألفاظ التي استعيرت لغير ما وضعت له، والألفاظ المبدلة، وأكد القرافي (ت684هـ) والتلمساني (ت771هـ) أن الظاهر هو اللفظ الذي يحتمل معنيين فأكثر وهو في أحدها أرجح، ثم زاد التلمساني بيانا بتحديده لأسباب الظهور التي حصرها في ثمانية، مؤكدا أنها لا تنحصر في الحقيقة والمجاز، بل هي: «**الحقيقة في مقابلة المجاز، والانفراد في الوضع وفي مقابلته الاشتراك، التباين وفي مقابلته الترادف، والاستقلال وفي مقابلته الإضمار، والتأسيس وفي مقابلته التأكيد، والترتيب وفي مقابلته التقديم والتأخير، والعموم وفي مقابلته الخصوص، والإطلاق وفي مقابلته التقييد**»[1].

ومن تطبيقات الظاهر التي أوردها الشريف التلمساني، ما يتعلق بالحقيقة في مقابلة المجاز، إذ بين أن الحقيقة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: «**حقيقة لغوية وفي مقابلتها مجاز لغوي، وحقيقة شرعية وفي مقابلتها مجاز شرعي، وحقيقة عرفية وفي مقابلتها مجاز عرفي. أما الحقيقة اللغوية فمثالها: ما احتج به أصحاب الشافعي وابن حبيب من أصحابنا على أن خيار المجلس مشروع، وذلك بقوله** ﷺ: «**المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا**»[2]، فيقول أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة: إنما المراد بذلك المتساومان وافتراقهما هو بالقول، أي هما في حال تساومهما بالخيار ما لم يبرما العقد ويمضياه، فإذا أمضياه فقد افترقا ولزمهما العقد، وقد يطلق اسم الشيء على ما يقاربه، كقوله ﷺ: «**لا يبيع أحدكم على بيع أخيه ولا ينكح على نكاحه**»[3]، وإنما المراد بالبيع السوم، وبالنكاح الخطبة، لأن السوم وسيلة للبيع والخطبة وسيلة للنكاح، فقد ورد في رواية أخرى: «**لا يسُم أحدكم**

1- انظر: إحكام الفصول (1 / 176) - الضروري ص: 107- شرح التنقيح ص: 37 - مفتاح الوصول ص: 470 - 513.

2- متفق عليه.

3- شطره الأول متفق عليه.



**على سوم أخيه، ولا يخطب على خطبته»**[1]. والجواب عند أصحاب الشافعي: إن إطلاق المتبايعين على المتساومين مجاز وإطلاق التفرق على تمام العقد مجاز، والأصل في الكلام الحقيقة.

وأما الحقيقة الشرعية.. فمثالها: احتجاج أصحابنا أن المحرم لا يتزوج في حال إحرامه بقوله ﷺ: «لا ينكح المحرم ولا ينكح»[2]. فيقول أصحاب أبي حنيفة: يحتمل أن يريد بالنكاح الوطء.. وإذا كان المراد به الوطء دل الخبر على حرمة الوطء على المحرم لا على حرمة العقد. والجواب عند أصحابنا: إن إطلاق النكاح على الوطء مجاز شرعي، وعلى العقد حقيقة شرعية، وحمل اللفظ الشرعي على حقيقته الشرعية أولى من حمله على المجاز الشرعي.

وأما الحقيقة العرفية..فمثالها: ما احتج به أصحابنا على أن البكر يجبرها أبوها على النكاح وذلك قوله ﷺ: "لا تُنكح اليتيمة حتى تستأمر"[3] واليتيمة هي التي لا أب لها، فمفهومه: أن غير اليتيمة وهي ذات الأب تنكح من غير استئمار. فيقول المخالف: اليتم في اللغة هو الانفراد..فقد يكون المراد باليتيمة التي لا زوج لها..وإذا أريد به التي لا زوج لها لم يكن في الخبر دليل. والجواب عند أصحابنا: أن عرف اللغة في اليتيمة أنها التي لا أب لها، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ﴾ (النساء06)، وقوله تعالى: ﴿وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ﴾ (الأنفال41)، وهو المشتهر عند أهل العرف، وإذا كان كذلك، كان حمل اللفظ على حقيقته العرفية أولى من حمله على المجاز العرفي»[4].

ومثال الانفراد في الوضع وفي مقابلته الاشتراك: «**ما احتج به جمهور الأصوليين على أن أمر النبي ﷺ محمول على الوجوب، وهو قوله تعالى:**

---

1- مسند أحمد (15 / 61، ح9120).

2- صحيح مسلم (2 / 1030، ح1409).

3- سنن سعيد بن منصور (1 / 182، ح558)، وأخرجه أحمد وغيره بألفاظ قريبة.

4. مفتاح الوصول، التلمساني، ص: 470 - 478.



﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور63). فيقول المخالف: يحتمل أن يراد بأمره، الأمر القولي، ويحتمل أن يراد به الشأن والفعل، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ (هود97)، وإذا صح إطلاق لفظ الأمر على غير القول المخصوص -والأصل في الإطلاق الحقيقة- لزم اشتراك لفظ الأمر بين المعنيين، ومع الاشتراك يبطل الاستدلال. فيقول الجمهور: الأصل في الألفاظ الانفراد لا الاشتراك، فوجب انفراد لفظ الأمر بأحد المعنيين بالوضع، وأن تكون دلالته على المعنى الآخر بالمجاز، وقد أجمعنا على أنه حقيقة في القول، فوجب كونه مجازا في الفعل، وقد تقدم أن اللفظ يجب حمله على حقيقته دون مجازه، وآل الأمر في هذه المسألة إلى أنه إذا تعارض المجاز والاشتراك، فالمجاز أولى من الاشتراك»[1].

*** المؤول:**

نفس ما قيل في الظاهر، يقال في المؤول عند الباقلاني (ت403هـ) والأبياري (ت616هـ) اللذين اعتبرا أن التأويل هو حمل اللفظ على المجاز الذي يحتمله بدل حمله على حقيقته، وقد تطور الأمر مع غيرهما فلم يحصر التأويل في المجاز، بل ذكر الشريف التلمساني (ت771هـ) أن للتأويل أسبابا ثمانية هي مقابلات أسباب الظهور المتقدمة[2].

وإذا كان الباجي (ت474هـ) قد اهتم ببيان معنى اللفظ المؤول واعتبره منصرفا عن ظاهره إلى وجه يحتمله، فإن التلمساني(ت771هـ) زاد المسألة توضيحا ببيانه أن اللفظ المؤول متضح الدلالة في المعنى الذي يؤوَّل إليه، وأن الذي يميزه عن الظاهر، هو أن رجحانه في معناه إنما تحصل من دليل منفصل[3].

1 .المرجع السابق ص: 478 - 479.

2- التحقيق والبيان (2 / 171) - مفتاح الوصول ص: 515 - 541.

3- إحكام الفصول (1 / 176) - مفتاح الوصول ص: 515.



ومن أمثلة حمل اللفظ على مجازه الشرعي دون حقيقته: «احتجاج الحنفية ومن وافقهم من أصحابنا -المالكية- على أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة، بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۚ﴾ (النساء22). فإن المراد به: ولا تطأوا من زنى بها الأب، ومن زنى بها الأب فهي موطوءة له، فوجب أن يحرم وطؤها على الإبن. فيقول الشافعية ومن وافقهم من أصحابنا: إنما المراد به العقد، لأن النكاح حقيقة شرعية فيه، ومجازشرعي في الوطء. والجواب عند الأولين: أن الوطء يتعين أن يكون هو المراد في الآية لقوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۚ﴾ وذلك أن العرب كانت في الجاهلية تخلف الآباء في نسائهم، وإنما كانوا يخلفونهم في الوطء لا في العقد، لأنهم لم يكونوا يجددون عليهن عقدا، بل كانوا يأخذونهن بالإرث، ولذلك قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرۡهٗاۖ﴾ (النساء19)، وأيضا فقد قال: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ﴾ (النساء22)، والفاحشة: الوطء لا العقد»[1].

ومن أمثلة الاشتراك في مقابلة الانفراد: «احتجاج - المالكية - على العدة بالأطهار لا بالحيض، بقوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ﴾ (البقرة228)، والقرء مشترك بين الطهر والحيض لغة، لكن الأولى حمل الآية على الأطهار، لأنها محل الطلاق، فينبغي أن يحصل التربص المأمور به منهن عقب الطلاق، بدارا منهن إلى المأمور به، لا سيما وقد علق سبحانه التربص على الوصف المشتق، وهو قوله: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ﴾، فكان مشعرا بكون الطلاق علة التربص، فإذا حملت الآية على الطهر اتصل المعلول بعلته، وإذا حملت على الحيض لم يتصل المعلول بعلته، بل تراخى عنها، واتصال المعلول بعلته أولى»، ويضيف: «إن اختلاف الصحابة رضوان الله عليهم في المسألة -

1- مفتاح الوصول، ص: 517 - 518.



**وهم أهل اللغة - دليل على كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المعنيين لغة»[1].**

*** المجمل والمفسر:**

اتفق أصوليو المالكية على وقوع المجمل في القرآن الكريم والسنة النبوية، وعلى افتقاره إلى التفسير والبيان، سوى حالات يكون للّفظ فيها معنى لغوي ومعنى شرعي، فيحمل على المعنى الشرعي، أو عندما يدور اللفظ بين الحقيقة والمجاز فإنه يحمل على الحقيقة، كما اتفق الباجي(ت474هـ) والمازري(ت536هـ) على أن المجمل هو ما لا يفهم المراد منه ويفتقر في بيانه إلى غيره، وأن المفسر هو ما فهم المراد منه ولم يفتقر في بيانه إلى غيره[2]، بينما خالف التلمساني(ت771هـ) هذا المعنى واعتبر أن الإجمال تابع للاحتمال، وفي ذلك يقول: **«الاحتمال في حالة الإفراد: إما في نفس اللفظ، وإما في تصريفه، وإما في لواحقه. والاحتمال في التركيب: إما في اشتراك تأليفه بين معنيين، وإما بتركيب المفصل، وإما بتفصيل المركب»، لذلك تعرض في حديثه إلى أسباب الاحتمال، واستعرض القرائن المرجحة لأحد الاحتمالين.**

**ويمثل التلمساني للاشتراك في نفس اللفظ بالقرء، والتصريف بتصريف فعل تضار هل تُضارِر أو تضارَر، واللواحق: النقط والشكل. والاشتراك في التأليف: ﴿ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ (البقرة237) هل هو الزوج أو الولي. وتركيب المفصل: قوله ﷺ في نبيذ التمر: «تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ»[3] فهل المقصود أن النبيذ طهور، أو أنه مركب من تمرة وماء طهور، وتفصيل المركب: بأن النبي ﷺ توضأ ومسح بناصيته وعلى العمامة، فلو كفاه المسح على الناصية لاقتصر عليه، ولو كفاه المسح على العمامة لاقتصر عليه، فلا**

---

1 . المرجع السابق ص: 520 - 523

2- إحكام الفصول (1 / 176) - إيضاح المحصول ص: 308.

3- مسند أحمد (6 / 360، ح3811. قال المحقق: إسناده ضعيف).



**يجوز الوضوء بالاقتصار على أحدهما**[1].

واهتم المازري (ت536هـ) بحصر أنواع الإجمال فجعلها ثمانية، بينها بقوله: **«قد يعرض الإجمال من ناحية عدم التعيين أصلا .. قد يعرض في معين ولكن يقع في تعيينه تردد .. قد يكتسب اللفظ المبين إجماله من لواحقه .. قد يعرض الإجمال من ناحية تعلق الحكم بالأعيان المعلوم أنها لا تدخل تحت قُدَرِنا .. قد يعرض الإجمال من ناحية تعارف الشرع على أسماء كالصلاة والصوم .. وقد يعرض الإجمال من نفي الذات الثابتة .. وقد يعرض الإجمال في الأفعال .. وألحق بهذا قضاياه ﷺ وأجوبته على أسئلة مجملة»** [2].

وقد وافق المازريَّ مَن بعدَه في معظمها وخالفوه في بعضها، فقد اعتبر -كما تقدم - أن الإجمال قد يعرض من ناحية تعلق الحكم بالأعيان مثل تحريم الأمهات وتحليل بهيمة الأنعام ونحو ذلك، وخالفه كل من القرافي (ت684هـ) وابن جزي (ت741هـ) والشريف التلمساني (ت771هـ) الذين اعتبروا أن إضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان ليس مجملا، فيحمل على ما يدل عليه العرف في كل عين، فيحمل قوله: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ (المائدة03) على الأكل، ويحمل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ (النساء23) على وجوه الاستمتاع، وأضاف التلمساني أن الكلام الذي يتوقف صدقه على الإضمار لا يوجب الإجمال، ويؤكد أن المحققين يعينون المضمر بالعرف والسياق، ولا يعدونه مجملا[3].

ويبين **العلامة عبد الله بن بيه** أن ما يقابل الظهور وعلى العكس منه: المجمل، وهو ما استوت فيه الاحتمالات فلم يظهر له معنى معين. أو ما دل على حقيقتين لا مزية لإحداهما على الأخرى. والمجمل مستبعد من المنطوق لأن السامع لا يفهم

1- مفتاح الوصول، التلمساني ص: 438، و453، و456.

2- إيضاح المحصول، المازري ص: 309- 313 بتصرف واختصار.

3- انظر: شرح التنقيح ص: 217 - تقريب الوصول ص: 165 - مفتاح الوصول ص: 462.



المراد منه، ويؤكد فضيلته أنه يعتبره من المنطوق إلى حد ما، إذ إن حده ينطبق عليه، فالمجمل يعرفه المجمِل[1].

*** المحكم والمتشابه:**

عرف مدلول المحكم والمتشابه نوعا من التطور في الدرس الدلالي عند المالكية، فابن خويز منداد (ت390هـ) اعتبر المتشابه، هو الذي يختلف فيه العلماء فقال: **«للمتشابه وجوه: ما اختلف فيه العلماء أي الآيتين نسخت الأخرى، كما في الحامل المتوفى عنها زوجها، فإن من الصحابة من قال: إن آية وضع الحمل نسخت آية الأربعة أشهر وعشرا، ومنهم من قال بالعكس، وكاختلافهم في الوصية للوارث، وكتعارض الآيتين أيهما يقدم إذا لم يعرف النسخ ولم توجد شرائطه، وكتعارض الأخبار وتعارض الأقيسة»**[2].

وبهذا يظهر أن ابن خويز يعتبر ما يختلف فيه العلماء متشابها، لذلك قال الشوكاني معقبا عليه: **«ابن خويز منداد، عمد إلى صورة الوفاق فجعلها محكما، وإلى صورة الخلاف والتعارض فجعلها متشابها، فأهمل ما هو أخص أوصاف كل واحد منهما من كونه باعتبار نفسه مفهوم المعنى أو غير مفهوم»**[3]، ولا شك أن تحديد المتشابه بهذا المعنى قاصر، لذلك سيعرف تطورا فيما بعد، وتحديدا أوضح لمدلوله.

ويتجلى اختيار الباقلاني(ت403هـ) في هذه القضية، فيما نص عليه الجويني بقوله: «المحكم هو السديد النظر والترتيب الذي يفضي إلى إثارة المعاني القويمة المستقيمة من غير تناقض ولا تناف. والمتشابه: هو الذي لا يحيط العلم بالمعنى

1- إثارات تجديدية في حقول الأصول، عبد الله بن بيه، ص: 47.

2- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (4/ 11) - فتح القدير، الشوكاني (1/ 360) - الآراء الأصولية لابن خويز، الجبوري ص: 375.

3- فتح القدير، الشوكاني (1/ 361).



المطلوب به من حيث اللغة إلا أن تقترن بها أمارة وقرينة»[1].

بينما بين الباجي(ت474هـ)، أن المحكم «يستعمل في المفسر ويستعمل في الذي لم ينسخ»، والمتشابه «يستعمل في المشكل أو المجمل»، وهذا ما سيزيده الشاطبي(ت790هـ) بيانا بتفصيله معاني المحكم والمتشابه وما يستعملان فيه[2].

ويستفاد من كلامه أن المعنى العام للمحكم هو ما تداوله الأصوليون قبله بالنسبة للمفسر، والمعنى العام للمتشابه هو ما تداوله من قبله بالنسبة للمجمل، لذلك لم يتعرض الشاطبي للحديث عن المجمل والمفسر بشكل مستقل، بل توسع في بيان أنواع المتشابه وكيفية تأويله وشروط التأويل. وصنيعه في ذلك أجرى على مضمون النص القرآني الذي أشار إلى الآيات المحكمات والأخر المتشابهات.

ويبين الشاطبي أن المحكم يطلق بإطلاقين: عام، وخاص، فأما الخاص: فالذي يراد به خلاف المنسوخ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ، سواء أكان ذلك الحكم ناسخا أم لا، فيقولون: هذه الآية محكمة، وهذه الآية منسوخة. وأما العام: فالذي يعني به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره، فالمتشابه بالإطلاق الأول هو المنسوخ، وبالإطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد به من لفظه، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا، وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ (آل عمران07). ويدخل تحت المتشابه والمحكم بالمعنى الثاني ما نبه عليه الحديث من قول النبي ﷺ: «**الحلال بين، والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات**»[3]، فالبين هو المحكم، وإن كانت وجوه التشابه تختلف بحسب الآية والحديث؛ فالمعنى واحد لأن ذلك راجع

1- التلخيص، الجويني (1 / 180).

2- إحكام الفصول (1 / 176) - الموافقات (3 / 305، و315-318).

3- متفق عليه.



إلى فهم المخاطب، وإذا تؤمل هذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيناتها داخلة تحت معنى المتشابه، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمقيد داخلة تحت معنى المحكم[1].

ويضيف الشاطبي أن المتشابه لا يعتبر متشابها إلا عند عدم بيانه، ويقول: **«ولذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا، إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما، فالعام مع خاصه هو الدليل، فإن فقد الخاص صار العام مع إرادة الخصوص فيه من قبيل المتشابه، وصار ارتفاعه زيغا وانحرافا عن الصواب. ولأجل ذلك عدت المعتزلة من أهل الزيغ، حيث اتبعوا نحو قوله تعالى: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ (فصلت40)، وقوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ (الكهف29). وتركوا مبينه وهو قوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ (الإنسان30)، واتبع الخوارج نحو قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (يوسف40)، وتركوا مبينه وهو قوله: ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا﴾ (المائدة95) وقوله: ﴿فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ﴾ (النساء35). واتبع الجبرية نحو قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ (الصافات96)، وتركوا بيانه وهو قوله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ (التوبة 82) وما أشبهه.**

**وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها، ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله به أن يوصل، لوصلوا إلى المقصود. فإذا ثبت هذا، فالبيان مقترن بالمبين، فإذا أخذ المبين من غير بيان، صار متشابها وليس بمتشابه في نفسه شرعا، بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم،**

1- الموافقات، الشاطبي (3 / 305 - 306).



فضلوا عن الصراط المستقيم»[1].

*** العام والخاص:**

من مباحث الدرس الدلالي التي عرفت تطورا في الدرس والتحليل والبيان والتفصيل، مبحث العموم والخصوص، فقد نفى الباقلاني(ت403هـ) القول بالعموم واختار القول بالوقف، وليس للعموم في نظره صيغة تقتضي العموم بمجردها، ويعتبر الألفاظ المدعاة للعموم مشتركة تصلح للعموم أو الخصوص، ولا يجب حملها على أحد الأمرين إلا بدليل[2]، فيما اتفق سائر أصوليي المالكية بعده على القول بعموم الشريعة، وأن للعموم ألفاظا مخصوصة دالة عليه، وتمحورت تعريفاتهم للعموم حول معاني استغراق اللفظ لكل ما يصلح له أو شموله لمسميين فأكثر[3]، واعتبر القرافي (ت684هـ) أن «**العام هو الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبعه في محاله، نحو المشركين**»[4]، وأكد الشاطبي (ت790هـ) أن للعموم ألفاظا مخصوصة غير أنه لم يفصل فيها –كما فصل فيها الباجي وابن العربي وابن جزي والتلمساني - لأنه اعتبر النظر فيها خاصا بأهل العربية[5].

ومن أهم المسائل التي تناولها الأصوليون والتي عرفت اتفاقا أو تنوعا، والتي تكشف عن معنى التطور في الدرس الدلالي عند المالكية، المسائل الآتية:

- **اللفظ العام الوارد على سبب خاص**: ذهب أبو بكر الأبهري(ت375هـ) إلى أن اللفظ العام الوارد على سببه، يقصر عليه ولا يحمل على عمومه[6].

---

1. المرجع السابق (3/ 312 - 314).
2. التقريب، الباقلاني (3 / 18 و20 و55).
3. الآراء الأصولية لابن خويز ص: 339، و368 - مقدمة ابن القصار ص: 197-199 - المعونة (1 / 171) - إحكام الفصول (1 / 180 - 184) - إيضاح المحصول ص: 269 - المحصول ص: 74 - الضروري ص: 111- التحقيق والبيان (2 / 136) - لباب المحصول (2 / 555) - منتهى الوصول ص: 102.
4. الذخيرة (1/ 60) والعقد المنظوم، القرافي (1/ 308).
5. الموافقات (4 / 18)- إحكام الفصول (1 / 180) - المحصول ص: 74 - تقريب الوصول ص: 138 - مفتاح الوصول، ص: 487 - 507.
6. المقدمات الممهدات، ابن رشد (2 / 227، نقلا عن الأبهري).



واختار التفصيل في حكم اللفظ العام الوارد على سبب خاص، كل من الباقلاني(ت403هـ) والباجي (ت474هـ) والمازري(ت536هـ) وابن العربي(ت543هـ) فاعتبروا أنه إن كان مستقلا بنفسه، حمل على عمومه، وإن لم يكن مستقلا قُصر على سببه الخاص، واكتفى ابن رشد(ت595هـ) بالإشارة إلى أحد النوعين، إذ ذكر أن العموم يتصور إذا كان من لفظ الشارع على سبيل الابتداء، أو ورد عند السؤال على سبب خاص فأخرج مخرج العموم[1].

ومثال النوع الأول حسب المازري، قوله ﷺ وقد سئل عن ماء البحر: "**هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ**» فإنه لو نقل دون السؤال، لم يعرف لماذا أشار بقوله. ومثال النوع الثاني: قوله ﷺ لما قيل له في بئر بضاعة: إنها تطرح فيها الحيض ولحوم الكلاب وما ينجس الناس فقال: «**خَلَقَ اللهُ المَاءَ طَهُورًا**»، فلو نقل دون سببه لفهم معناه.

بينما قرر ابن خويز منداد (ت390هـ) وابن القصار (ت397هـ)، والأبياري (ت616هـ) وابن رشيق (ت632هـ) والقرافي (ت684هـ)، والتلمساني(ت771هـ) والشاطبي(ت790هـ) اعتبار عموم اللفظ لا خصوص السبب[2].

ومن الأمثلة التطبيقية على هذه القاعدة، ما ذكره القرافي بخصوص قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحۡسَنَ مِنۡهَآ أَوۡ رُدُّوهَآۗ﴾ (النساء86)، فقال: «**وهو يشمل الهبة والهدية لأنها يتحيى بها، وورودها في السلام لا يمنع دلالتها على محمل النزاع، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولأنه ﷺ أهدى إليه أعرابي ناقة فأعطاه ثلاثا فأبى، فزاد ثلاثا فأبى فلما كملت تسعا قال: رضيت، فقال ﷺ: وأيم الله لا أقبل من أحد بعد اليوم هدية إلا أن**

1- التقريب (3 /108) - إحكام الفصول (1 / 276) - إيضاح المحصول ص: 289 - المحصول ص: 78 - الضروري ص: 111.

2- الآراء الأصولية لابن خويز، ص: 339 - مقدمة ابن القصار ص: 199-197 - التحقيق والبيان (2/ 69) - لباب المحصول (2 / 562) - الذخيرة (6 / 272) و(8 / 281) - مفتاح الوصول ص: 539 - الموافقات (4 / 39).



**يكون قرشيا أو أنصاريا أو ثقفيا أو دوسيا، خرجه الترمذي وأبو داود بألفاظ مختلفة فدل على أن الهبة تقتضي الثواب وإن لم يشترط لأنه ﷺ أعطاه حتى أرضاه وروى عنه ﷺ الرجل أحق بهبته ما لم يثب منها وما زال الصحابة على ذلك رضي الله عنهم ولأنه مفهوم في العرف والعرف كالشرط»**[1].

- **أقل الجمع**: اختار القاضي عبد الوهاب (ت422هـ) أن أقل الجمع ثلاثة[2]. واتفق ابن خويز (ت390هـ) وابن القصار(ت397هـ) والباقلاني (ت403هـ) والباجي (ت474هـ) وابن رشيق (ت632هـ)، أن أقل الجمع اثنان[3].

وبين ابن العربي(ت543هـ) أن الاشتقاق يفيد أنه اثنان، أما استعمال العرب فيفيد الثلاثة[4]. وذهب ابن رشد (ت595هـ) إلى أن أقل الجمع ثلاثة ويحمل على الاثنين بقرينة[5]. واتفق الأبياري (ت616هـ) وابن الحاجب (ت646هـ) والتلمساني (ت771هـ)، على أن أقل الجمع ثلاثة، ويجوز إطلاقه على اثنين مجازا، وأضاف التلمساني أنه مذهب الجمهور، وفي ذلك يقول: **«وقد اختلف المذهب عندنا في المقر لغيره بدراهم، فقال مالك: يلزمه ثلاثة دراهم، وقال ابن الماجشون: يلزمه درهمان، بناء على الخلاف في أقل الجمع»**[6].

ونظرا للخلاف في هذه المسألة وعدم الحسم فيها بقول واحد، اكتفى كل من المازري(ت536هـ) والقرافي(ت684هـ) وابن جزي (ت741هـ) بذكر الخلاف وعدم الفصل برأي[7].

- **دخول النساء ضمن خطاب الرجال**: اختار الأبهري(ت375هـ) وابن

1. الذخيرة (6/ 272).
2- المعونة (2 / 546) والإشراف، القاضي عبد الوهاب (2 / 614).
3- الإمام ابن خويز ص:234 - مقدمة ابن القصار ص: 116 - التقريب (3 /16، 324) - التلخيص (2 /173)- إحكام الفصول (1 / 255) - الإشارات ص: 60 - لباب المحصول (2 / 579).
4- المحصول، ابن العربي ص: 77.
5- الضروري، ابن رشد ص: 112.
6- مفتاح الوصول ص: 513 - التحقيق والبيان (2 / 29 و32) - منتهى الوصول ص: 105.
7- إيضاح المحصول ص: 284 و-302 الذخيرة (1 / 94) - تقريب الوصول ص: 147.



خويز (ت390هـ) وابن العربي (ت543هـ) وابن جزي (ت741هـ) أن خطاب الذكور يدخل فيه حتى النساء، لأنه - حسب ابن العربي - إذا ثبت القول بالعموم وثبت صلاح اللفظ للذكور والإناث، لم يكن لامتناع تناول اللفظ لهم وجه، إذ يندرجن تحت خطاب الرجال بحكم العموم، وأيضا لاستوائهم في الأحكام إلا ما خصه الدليل[1].

وذهب الباقلاني (ت403هـ) والقاضي عبد الوهاب (ت422هـ)، والباجي (ت474هـ) وابن رشد (ت595هـ)، وابن رشيق (ت632هـ) وابن الحاجب (ت646هـ)، إلى أن النساء لا يدخلن ضمن خطاب الرجال بجمع المذكر، وأكد ابن رشيق وابن الحاجب وغيرهما أن النساء يدخلن في خطاب «يا أيها الناس» اتفاقا[2].

ولخص ابن الحاجب أوجه الاختلاف في هذه المسألة ومثّل لها بقوله: **لا يدخل نحو النساء في نحو «الرجال» ولا العكس اتفاقا، ويدخل الجميع في نحو «الناس» اتفاقا، واختلف في نحو «المسلمين» من جمع المذكر السالم، ونحو «فعلوا» مما يغلب فيه المذكر، فالأكثر لا يدخل النساء ظاهرا، وقالت الحنابلة وشذوذ: يدخل، لنا قوله:** ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ **(الأحزاب35)، ولو كان داخلا لما حسن، فإن قيل فائدته كونه نصا فيهن للتأكيد. قلنا: فائدة التأسيس أولى، وأيضا روي أن أم سلمة قالت: "يا رسول الله، إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال، فأنزل الله** ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ **(الأحزاب35)، فنفت ذكرهن مطلقا، ولو كن داخلات لم يصدق نفيهن ولم**

1- شرح التلقين، المازري، (1 / 902، وقال: وانفصل الأبهري عن هذا بأن العبد والمرأة دخلا في الخطاب بالجمعة، وعذرا بالتخلف لاشتغالهما بخدمة السيد والزوج) - التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، القاضي عياض (1 / 259) - الآراء الأصولية لابن خويز ص: 329 - الإمام ابن خويز ص: 222.- المحصول ص: 75 - تقريب الوصول ص: 148.

2- التقريب (2 /176) - شرح الرسالة (1 / 215) - أصول الفقه عند القاضي عبد الوهاب، ص: 307- إحكام الفصول (1 / 250) - الضروري ص: 111- لباب المحصول (2 / 575) - منتهى الوصول ص: 115.

يصحح تقريره..»[1].

- **الأفعال والمفهوم لا عموم لها:** اتفق ابن القصار (ت397هـ) والباقلاني (ت403هـ) والمازري(ت536هـ)، والأبياري (ت616هـ) وابن رشيق (ت632هـ) وابن الحاجب (ت646هـ) والقرافي (ت684هـ)، أن الأفعال لا عموم لها، لذلك يمنع تخصيصها، ويجوز التخصيص والنسخ بفعله ﷺ إذا وقع موقع البيان حسب الباقلاني والقاضي عبد الوهاب(ت422هـ)[2].

وحسب سائر أصوليي المالكية فإن المفهوم لا عموم له، وأكد ذلك الأبياري إذ اعتبر أن ما ليس متلفظا به، لا يمكن دعوى العموم فيه[3]، بينما ذهب المازري إلى جواز تصور العموم في المعاني المحذوفة، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ (المائدة03) فنفس الميتة لا تحرم وإنما تحرم أفعالنا فيها، وأفعالنا فيها شتى من بيع وأكل واستصباح وطلاء سفن وغير ذلك مما في معناه[4].

ومثال عدم عموم الأفعال، ما ذكره ابن عبد البر فيما رواه مالك في الموطأ من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه «**أنهم خرجوا مع رسول الله ﷺ عام تبوك، فكان رسول الله ﷺ يجمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء. قال: فأخر الصلاة يوما، ثم خرج فصلى الظهر والعصر جميعا، ثم دخل. ثم خرج فصلى المغرب والعشاء جميعا**»[5]، فقال ابن عبد البر: «**ليس فيما روي من الآثار عن النبي ﷺ أنه كان إذا جد به السير جمع بين المغرب والعشاء ما يعارض حديث معاذ، لأن المسافر إذا كان له في السنة أن يجمع بين الصلاتين نازلا غير سائر،**

---

1. منتهى الوصول، ابن الحاجب ص: 115.
2. مقدمة ابن القصار ص: 118 - التقريب (3/ 09 و11) - إيضاح المحصول ص: -271 التحقيق والبيان (1 / 924 و925) - لباب المحصول (2 / 566)- منتهى الوصول ص: 113 - العقد المنظوم (1 / 361).
3. التحقيق والبيان، الأبياري (1 / 920).
4. إيضاح المحصول، المازري ص: 271.
5. الموطأ، مالك بن أنس (2/ 197، ح 478) - مسند أحمد (36/ 389، ح 22070. قال المحقق: إسناده صحيح).



**فالذي يجدبه السير أولى بذلك، وليس في واحد من الحديثين ما يعترض به على الثاني. وهما حالان، وإنما كانا يكونان متعارضين لو كان في أحدهما أن رسول الله ﷺ قال: لا يجمع المسافر بين الصلاتين إلا أن يجدبه السير، وفي الآخر أن رسول الله ﷺ جمع في سفره إلى تبوك نازلا غير سائر. فأما أن يجمع وقد جدبه السير، ويجمع وهو نازل لم يجدبه السير فليس بمتعارض عند أحد له فهم»**[1].

وبيان ذلك حسب العلامة عبد الحي بن الصديق، في قوله: «**في حديث ابن عباس**[2] **وحديث معاذ المتقدمين، دليل قاطع على أن الجد في السير ليس بشرط في جواز الجمع بين الصلاتين، لأن في الحديثين ما يدل دلالة قاطعة على أن للمسافر أن يجمع بين الصلاتين في سفره وإن كان نازلا غير سائر فضلا عن أن يكون جادا في السير كما اشترطه بعض الأئمة**»، ويضيف عن كلام ابن عبد البر «**وفي كلامه تحقيق نفيس مبني على ما أشرنا إليه أن الفعلين لا يتعارضان، فإذا فعل رسول الله ﷺ فعلين مختلفين دل ذلك على جوازهما، لا على أن أحدهما جائز دون الآخر، وإنما يتعارض القولان، أو القول والفعل كما هو مبسوط في أصول الفقه**»[3].

- **قول الصحابي «أمر النبي ﷺ" أو «نهى» هل يفيد العموم؟** اتفق الأبياري (ت616هـ) وابن رشيق (ت632هـ) أن قول الصحابي «أمر رسول الله ﷺ» أو "نهى" لا عموم له، وذكر ابن رشيق أن قول الصحابي "سمعته ﷺ يقول: حكمت

1. التمهيد، ابن عبد البر (201/12).
2. حديث ابن عباس قال: «كان -رسول الله ﷺ- إِذَا زَاغَتِ الشَّمْسُ فِي مَنْزِلِهِ، جَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ يَرْكَبَ، وَإِذَا لَمْ تَزِغْ لَهُ فِي مَنْزِلِهِ، سَارَ حَتَّى إِذَا حَانَتِ الْعَصْرُ نَزَلَ، فَجَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، وَإِذَا حَانَتِ لَهُ الْمَغْرِبُ فِي مَنْزِلِهِ، جَمَعَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْعِشَاءِ، وَإِذَا لَمْ تَحِنْ فِي مَنْزِلِهِ رَكِبَ، حَتَّى إِذَا حَانَتِ الْعِشَاءُ، نَزَلَ فَجَمَعَ بَيْنَهُمَا» مسند أحمد (5 / 434، ح 3480. قال المحقق: صحيح).
3. رخص الطهارة والصلاة وتشديدات الفقهاء، انظر: الأجوبة الفقهية، جمع ودراسة: د محمد إلياس المراكشي، ص: 481.



أن" يفيد العموم[1].

وقال الأبياري في الاستدلال لما ذهب إليه: «**لا يمكن دعوى العموم في قول الصحابي أمر رسول الله ﷺ بكذا، ونهى عن كذا، كقوله مثلا: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر» «ونكاح الشغار»، لأن الحجة في المحكي، وما سمعه الراوي ورآه حتى روى، يمكن أن يكون قضية مخصوصة، وسؤال خاص حكم على وفقه، وابتدأ أمرا للعموم، أو خروج الكلام تعريفا لِمُنَكَّر سابق، وإذا احتمل ذلك، فلا معنى لإثبات العموم بالتوهم. وكذلك إذا قال: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة للجار»، و«بالشفعة فيما لم يقسم»، هو من هذا القبيل، وقد يقال: إن الراوي لو لم يفهم العموم لم يرو ذلك، وهذا ضعيف. لأنه صادق على الأوجه كلها وإنما يثبت العموم في الموضع الذي يثبت النقل، فينظر فيه وفي دلالته على العموم، وأما أن يثبت بالتوهم فلا**»[2].

وخالف ابن الحاجب (ت646هـ) ما ذهب إليه الأبياري وابن رشيق، واعتبر قول الصحابي «أمر..» أو «نهى..» **يفيد العموم** لأن الصحابي عدل عارف باللغة والمعنى المراد، واستدل لاختياره بقوله: «**نحو قول الصحابي نهى عن بيع الغرر، وقضى بالشفعة للجار، يعم الغرر والجار خلافا للأكثرين. لنا: عدل عارف باللغة والمعنى، فالظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره أو قطعه، وظن صدق الراوي يوجب الاتباع، قالوا يحتمل أنه نهى عن غرر خاص، وقضى لجار خاص، أو سمع صيغة ليست عامة، فتوهم العموم والاحتجاج بالمحكي لا بالحكاية، قلنا: خلاف الظاهر لعلمه وعدالته**»[3].

* **الأمر والنهي**:

تباينت وتنوعت مذاهب أصوليي المالكية في مسائل الأمر والنهي، كما اتفقوا

---

1. التحقيق والبيان، الأبياري (1 / 926) - لباب المحصول، ابن رشيق (2 / 558، و570).
2- التحقيق والبيان، الأبياري (1/ 926 - 927).
3- منتهى الوصول، ابن الحاجب ص: 112.



حول عدد منها، وهذا ما سيظهر من خلال القضايا الآتية:

- **دلالة الأمر المطلق**؟ ميز الأبهري (ت375هـ) بين أمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ، فحمل أمر الله تعالى على الوجوب والثاني على الندب[1]، واختلف قول القاضي عبد الوهاب (ت422هـ) في دلالة الأمر، إذ قال إنه يحمل على الوجوب[2]، وفي مواضع حمله على الندب[3].

وذهب ابن القصار (ت397هـ) والباجي (ت474هـ) وابن الحاجب (ت646هـ) والقرافي (ت684هـ) والتلمساني (ت771هـ)، إلى أن صيغة الأمر تقتضي الوجوب، واعتبرها المازري (ت536هـ) ظاهرة في إفادة الوجوب، وقال ابن رشد (ت595هـ) إن حملها على الإيجاب أحوط[4].

ونقل عن ابن المنتاب أن الأمر المطلق يحمل على الوقف، واختاره الباقلاني (ت403هـ)، وابن العربي (ت543هـ) والأبياري (ت616هـ) وابن رشيق (ت632هـ)، وابن جزي (ت741هـ) والشاطبي (ت790هـ) معتبرين أن الأمر لا تصح دعوى فيه بشيء، فلا يحمل على الإباحة أو الوجوب بل يتوقف فيه على القرائن[5].

ولا شك أن المتتبع لنصوص القرآن والسنة، يجد أن الأمر يفيد الوجوب أو الندب أو الإباحة، والنهي يفيد التحريم أو الكراهة، والقرائن الحافة بالطلب،

---

1- الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، (2 / 26). قال المؤلف: «حكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص عن شيخه أبي بكر الأبهري، وكذلك حكاه عنه المازري في شرح البرهان وقال: إن النقل اختلف عنه فروي عنه هذا وروي عنه موافقة من قال إنه للندب على الإطلاق». وانظر أيضا: مفتاح الوصول، التلمساني ص: -377 التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، الإسنوي الشافعي ص: 269 - البحر المحيط، الزركشي (3 / 292).

2- المعونة، (1 / 119، 392، 594) و(2 / 100) - الإشراف (1 / 178، 330، 478) - شرح الرسالة (1 / 187، 266، 308).

3- المعونة، القاضي عبد الوهاب (2 / 64، و98، و151).

4- مقدمة ابن القصار، ص: 202 - إحكام الفصول (1 / 201) - منتهى الوصول ص: 91 - الذخيرة (2 / 205 و239) - مفتاح الوصول، ص: 378 - إيضاح المحصول ص: 203 - الضروري ص: 122.

5- الإحكام، ابن حزم (3 / 10) - التقريب (2 / 15) - المحصول ص: 56 - التحقيق والبيان (1 / 633) - لباب المحصول (2 / 521) - تقريب الوصول ص: -181 الموافقات (3 / 493).



هي التي عليها المعول في تحديد مرتبة الأمر ومرتبة النهي، وبيان ذلك حسب الشاطبي في قوله: «**فإطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب أو للندب، أو للإباحة أو مشترك، أو لغير ذلك مما يعد في تقرير الخلاف في المسألة إلى هذا المعنى يرجع الأمر فيه، فإنهم يقولون: إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك، فكان المعنى يرجع إلى اتباع الدليل في كل أمر. وإذا كان كذلك؛ رجع إلى ما ذكر، لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب، وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية، وليس في كلام العرب ما يرشد إلى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبتها. فالضابط في ذلك أن ينتظر في كل أمر: هل هو مطلوب طلب الضروريات، أو الحاجيات، أو التكميليات، فإذا كان من قسم الضروريات - مثلا - نظر هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول، أم بالقصد الثاني؟ فإن كان مطلوبا بالقصد الأول، فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع، وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر: هل يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق على العمل اسم ذلك الضروري أم لا؟ فإن لم يصح؛ فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقوم لأصل الضروري، وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه؛ فذلك المطلوب ليس بركن، ولكنه مكمل ومتمم؛ إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات، فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها**»[1].

وبذلك يحمل الأمر على ما تدل عليه القرينة من الوجوب كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (البقرة43)، أو الندب كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗاۖ﴾ (النور33)، أو الإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْۚ﴾ (المائدة02)، وقد يرد للتعجيز نحو قوله تعالى: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ (البقرة23)، وللتهديد نحو قوله تعالى: ﴿ٱعۡمَلُواْ

1. الموافقات (3/ 493 - 494).



مَا شِئۡتُمۡ﴾ (فصلت40)، وللخبر نحو قوله تعالى: ﴿فَلۡيَمۡدُدۡ لَهُ ٱلرَّحۡمَٰنُ مَدًّاۚ﴾ (مريم75)، وللخبر بمعنى الأمر نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ﴾ (البقرة233)، أو غير ذلك[1].

- **دلالة النهي المطلق**: قرر كل من ابن القصار(ت397هـ) والقاضي عبد الوهاب(ت422هـ) والباجي (ت474هـ) والمازري (ت536هـ)، وابن رشد (ت595هـ) وابن الحاجب(ت646هـ) والقرافي(ت684هـ)، والتلمساني (ت771هـ)، أن النهي المطلق يدل على الحظر والتحريم[2].

وخالفهم الباقلاني (ت403هـ) وابن العربي (ت543هـ)، والأبياري (ت616هـ) وابن رشيق (ت632هـ) وابن جزي (ت741هـ)، باعتبار أن النهي يحتمل التحريم ويحتمل الكراهة، فلا سبيل إلى الوقف في دلالة النهي، حتى تبين المراد منه القرائن المحتفة بهما[3]، ومثال ورود النهي للتحريم، قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً﴾(الإسراء32)، ومثال الكراهة قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلۡخَبِيثَ مِنۡهُ تُنفِقُونَ﴾(البقرة267).

واختار الشاطبي (ت790هـ) عبارات أخرى للتعبير عن هذه المسألة، فذهب إلى أن النهي يقتضي عدم صحة الفعل المنهي عنه، ولم يبين هل على سبيل التحريم أم على سبيل الكراهة[4].

- **الأمربعد الحظر**: اختار الباقلاني (ت403هـ) التفصيل في هذه المسألة، مبينا أن الأمر بالفعل إذا ورد بعد حظر مبتدإٍ غير معلل يحمل على أصله ومقتضاه،

1. تقريب الوصول ص: 182.
2. مقدمة، ابن القصار ص: 113، والمسألة مأخوذة من كتابه «عيون الأدلة» - المعونة (1 / 142) - إحكام الفصول (1 / 234) - إيضاح المحصول ص: 249 - الضروري ص: 123 - منتهى الوصول ص: 100 - الذخيرة (7 / 07) - شرح التنقيح ص: 134 - مفتاح الوصول ص: 415.
3. التقريب (2 /15) - المحصول ص: 69 - التحقيق والبيان (1 / 633) - لباب المحصول (2 / 521) - تقريب الوصول ص: 187.
4. الموافقات، الشاطبي (2 / 540).



إما في موجب اللغة أو الشرع من إيجاب وندب واحتمال ووقف، وإذا ورد بعد حظر الفعل لعلة عرضت ومنعت منه بعد تقدم إطلاقه وإباحته، وجب حمله على الإذن ورفع الحظر له بالإباحة، وإليه ذهب ابن رشد (ت595هـ) وابن رشيق (ت632هـ).[1]

واختار الباجي (ت474هـ) أن صيغة «**افعل**» بعد الحظر تقتضي الوجوب، معللا اختياره بكون الأمر للوجوب، ولفظة «افعل» إذا وردت بعد الحظر ليس فيها أكثر من انقضاء وقت الحظر.[2]

وذهب كل من القاضي إسماعيل بن إسحاق (ت282هـ) وابن خويز (ت390هـ) والقاضي عبد الوهاب (ت422هـ) والمازري (ت536هـ) والأبياري (ت616هـ) وابن الحاجب (ت646هـ) والقرافي (ت684هـ) وابن جزي (ت741هـ) والتلمساني (ت771هـ)، إلى أن الأمر بعد الحظر يقتضي الإذن والإباحة.[3]

ومن أمثلة إفادة الأمر بعد الحظر للإباحة، قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ (المائدة02)، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (الجمعة10)، ومن أمثلة إفادته للوجوب:

- قول الله تعالى: ﴿وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَٱدْخُلُوا۟ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُوا۟ وَلَا مُسْتَـْٔنِسِينَ لِحَدِيثٍ﴾ (الأحزاب53)، بدليل قول الله تعالى بعدها ﴿إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى ٱلنَّبِىَّ فَيَسْتَحْىِۦ مِنكُمْ ۖ وَٱللَّهُ لَا يَسْتَحْىِۦ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ (الأحزاب53).

- قول الله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ

---

1. التقريب (2 /96 - 97) - الضروري ص: 122 - لباب المحصول (2 / 525).
2. إحكام الفصول (1 / 206).
3. أحكام القرآن، القاضي إسماعيل، ص: 209 - الآراء الأصولية لابن خويز ص: 179 - الإمام ابن خويز ص: 143 - المعونة (3 / 158) - المعلم (3 / 97) - التحقيق والبيان (1 / 721 - 723) - منتهى الوصول ص: 98 - شرح التنقيح ص: 113 - تقريب الوصول ص: 182 - مفتاح الوصول ص: 394.



﴿ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾ (البقرة187)، والأكل والشرب واجبان بعد تقدم حظرهما بالصيام، منعا للوصال.

- قول النبي ﷺ لفاطمة بنت أبي حبيش، وكانت تُستَحاض فلا تطهر: «**إِنَّمَا ذَلِكِ عِرْقٌ وَلَيْسَ بِالحَيْضَةِ. فَإِذَا أَقْبَلَتِ الحَيْضَةُ فَاتْرُكِي الصَّلاَةَ. فَإِذَا ذَهَبَ قَدْرُهَا، فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي**»[1]، والصلاة واجبة على النساء بعد الغسل.

*** المطلق والمقيد:**

تبين مدى التطور الحاصل في التعبير عن حالات ورود المطلق والمقيد، فقد عبر الأبهري (ت375هـ) عن مراده بالسبب والحكم، وتحدث الباجي (ت474هـ) عن الحالات بالجنس والسبب، وعبر المازري (ت536هـ) والأبياري (ت616هـ) وابن رشيق (ت632هـ) عن ذلك بالموجِب والموجَب، واستعمل ابن العربي (ت543هـ) عبارتي الذات والسبب، بينما فصل القرافي (ت684هـ) حالات ورود المطلق والمقيد بالحديث عن السبب والحكم، وهو ما سار عليه ابن جزي (ت741هـ) والتلمساني (ت771هـ) من بعده[2].

وبفضل منهجه الاستقرائي في التنظير الأصولي، استطاع شهاب الدين القرافي (ت684هـ) بيان عدد من الاختلالات التي وقعت في كتب الأصوليين المتقدمين، ومنها مسائل تتعلق بالمطلق والمقيد، منها أن المطلق إذا عمل به في صورة سقط اقتضاؤه فيما عدا تلك الصورة، كما نجده يؤكد أن حمل المطلق على المقيد إنما يتصور في المطلقات التي هي مفهوم مشترك كلي، دون الكلية العامة الشاملة، وفي مطلق دون عموم، وفي أمر وخبر الثبوت، دون النهي وخبر النفي، وقد أشار إلى

1- متفق عليه: - البخاري (1 / 68، ح 306) - مسلم (1/ 262، ح 333).

2. البحر المحيط (5 / 18)- إحكام الفصول (1 / 286) - إيضاح المحصول ص: 322 - التحقيق والبيان (2 / 224) - لباب المحصول (2 / 614)- المحصول ص: -108 الذخيرة (1 / 100) - شرح التنقيح ص: 209 - تقريب الوصول ص: 158 - مفتاح الوصول ص: 541.



أنه لم يُسبق إلى تفصيل الفرق بين الكلي والكلية[1].

وقد تنوعت اختيارات الأصوليين حسب حالات ورود المطلق والمقيد على النحو الآتي:

- **اتفاق المطلق والمقيد في السبب والحكم**: ذكر الأصوليون أن الاتفاق الحاصل على حمل المطلق على المقيد في هذه الحال[2]، بينما جعل ابن رشد (ت595هـ) حمل المطلق على المقيد رهينا في كل حالة بدليل أو قرينة حال[3].

ومثاله حسب التلمساني، تقييد قوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾ (الأعلى15)، بقوله ﷺ : «**تحريمها التكبير**»[4]، فإن الآية تقتضي بإطلاقها جواز الدخول في الصلاة بأي ذكر كان، بينما الحديث يفيد تقيد الذكر بالتكبير.

- **اختلاف المطلق والمقيد في السبب والحكم**: اتفق الأصوليون على عدم حمل المطلق على المقيد في هذه الحال، وذكر ابن جزي الإجماع على ذلك[5]، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة38)، وقوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ (المائدة6)، فاليد في الآية الأولى مطلقة، وفي الثانية مقيدة بالمرافق، ولا تحمل الأولى على الثانية لاختلافها في السبب والحكم.

- **اتفاق المطلق والمقيد في السبب واختلافهما في الحكم**: ذهب الباقلاني (ت403هـ) في هذه الحال إلى حمل المطلق على المقيد إن كان من جنسه، وذهب

1. الفروق، القرافي (1 / 335-336).
2. إحكام الفصول (1 / 286) - التقريب (3 /-308 310)- أصول الفقه عند القاضي عبد الوهاب، ص: -197 إيضاح المحصول ص: -322 التحقيق والبيان (2 / 224)- لباب المحصول (2 / 614) - منتهى الوصول ص: -135 الذخيرة (1 / 100) - تقريب الوصول ص: 158 - مفتاح الوصول ص: -541 المحصول ص: 108 - وانظر: إجماعات الأصوليين، بوعقل ص: 347.
3. الضروري، ابن رشد ص: 116.
4. مسند أحمد (2 / 292، ح 1006. قال المحقق: صحيح لغيره).
5. التقريب (3 /308)- إحكام الفصول (1 / 286)- إيضاح المحصول ص: 322 - المحصول ص: 108 - التحقيق والبيان (2 / 224) - لباب المحصول (2 / 615) - منتهى الوصول ص: 135 - الذخيرة (1 / 353) - العقد المنظوم (2 / 471) - تقريب الوصول ص: 158 - مفتاح الوصول ص: 543.



القاضي عبد الوهاب (ت422هـ) إلى وجوب بناء المطلق على المقيد، ورهن المازري (ت536هـ) الحكم بما رجح في مسالك الظنون، واختار ابن العربي (ت543هـ) أن كل واحد منهما على إطلاقه أو تقييده حتى يدل الدليل على إلحاق أحدهما بالآخر، وجعل ابن رشد (ت595هـ) حمل المطلق على المقيد رهينا بدليل أو قرينة حال، وقال الأبياري (ت616هـ) بصحة حمل المطلق على المقيد، واكتفى القرافي (ت684هـ) وابن جزي (ت741هـ) والتلمساني (ت771هـ) بذكر اختلاف أصحاب مالك فيه، بين من يقول بحمل المطلق على المقيد، ومن يقول بغير ذلك[1].

ومثاله يتجلى حسب التلمساني في هل تجب مراعاة الأوسط في الكسوة في كفارة اليمين، في قول الله تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ﴾(المائدة89)، ثم قال: ﴿أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ﴾، فأتى بالكسوة مطلقا، فيقول من أوجب ذلك: وجب تقييد الكسوة بالأوسط، فكأنه قال: من أوسط ما تكسون أهليكم، لأن السبب واحد وهو الكفارة، وإن اختلف الحكم بين الإطعام والكسوة.

- **اختلاف المطلق والمقيد في السبب واتفاقهما في الحكم**: اختار الأبهري (ت375هـ) والباقلاني (ت403هـ) والقاضي عبد الوهاب (ت422هـ) والباجي (ت474هـ) عدم حمل المطلق على المقيد إلا أن يدل القياس على تقييده، واشترط الأبهري أن يكون الحكم مقيدا بالصفة دون الذوات.

ورهن المازري (ت536هـ) الحكم بما رجح في مسالك الظنون، واختار ابن العربي (ت543هـ) أن كل واحد منهما على إطلاقه أو تقييده حتى يدل الدليل على إلحاق أحدهما بالآخر، وجعل ابن رشد (ت595هـ) حمل المطلق على المقيد رهينا بدليل أو قرينة حال، واكتفى الأبياري (ت616هـ) وابن جزي (ت741هـ) بذكر اختلاف العلماء فيه، وذهب ابن رشيق (ت632هـ) والقرافي (ت684هـ) إلى عدم

1. نفس المراجع السابقة.




حمل المطلق على المقيد.

بينما أكد التلمساني (ت771هـ) أن المطلق يحمل على المقيد في هذه الحالة عند المالكية بجامع، ولا يحمل إذا لم يكن جامع بينهما، ومثاله: احتجاج المالكية بقول الله تعالى في كفارة القتل: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ (النساء92)، على اعتبار الإيمان في كفارة الظهار في قول الله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ (المجادلة2)، فإن الكفارة في آية القتل مقيدة بالإيمان، فتحمل عليها الكفارة في آية الظهار، «لأن الجميع كفارة، والعتق صدقة على المعتق نفسه، ومن شرط القابض للقربات الواجبة، الإيمان كالزكاة فإنها لا تجزىء إلا بدفعها لمؤمن، وهذه هي علة اعتبار الإيمان في كفارة القتل، وذلك بعينه موجود في كفارة الظهار، فوجب اعتبار الإيمان فيها»[1].

*** المفهوم:**

عرف مدلول «المفهوم» نوعا من التطور عند أصوليي المالكية، فإذا كنا لا نجد لدى ابن القصار (ت397هـ) تقسيما واضحا لدلالات المفهوم، إذ تحدث عن دليل الخطاب واكتفى بالإشارة إلى فحواه، وكذلك فعل الباقلاني (ت403هـ) والقاضي عبد الوهاب (ت422هـ) مع زيادة في التفصيل، فقد تطور الأمر مع الباجي (ت474هـ) الذي اعتبر أن المفهوم أربعة أنواع: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، والحصر، ومعنى الخطاب (القياس)، ثم أضاف دليل الخطاب الذي أنكر القول به وأبطل حجيته، وذكر المازري (ت536هـ) أن المستعمل في هذا الباب عبارات منها: مفهوم الخطاب، وفحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب. وتحدث ابن العربي (ت543هـ) وابن رشيق (ت632هـ) وابن الحاجب (ت646هـ) والقرافي (ت684هـ) والتلمساني (ت771هـ) في هذ الباب عن مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة.

1. مفتاح الوصول ص: 557، وانظر: نفس المراجع السابقة.



بينما حصر الأبياري (ت616هـ) استعماله للمفهوم في معنى «مفهوم المخالفة» إذ قال إنه «**الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه**»[1].

وآثر ابن جزي (ت741هـ) الرجوع إلى عبارات المتقدمين، فعبر عن مضامين هذا المبحث بمعاني لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب معتبرا الحصر من أنواعه. وتتضح مذاهب هؤلاء الأصوليين في قضايا المفهوم، من خلال المسائل الآتية:

- **لحن الخطاب**: لحن الخطاب حسب الباجي(ت474هـ) «الضمير الذي لا يتم الكلام إلا به»، وهو نوعان: ما لا يتم الكلام إلا به، نحو قوله تعالى: ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ فَٱنفَلَقَ﴾ (الشعراء63)، معناه فضرب فانفلق، وقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ (البقرة196)، معناه: فحلق ففدية من صيام أو صدقة أو نسك. وما يتم الكلام دونه، نحو قوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ٧٧ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يس78)، فهذا يحتمل أن يراد به: يحي العظام على ظاهر اللفظ، ويحتمل أن يراد به: يحي أصحاب العظام، إلا أنه لا يجوز تقدير هذا الضمير لاستقلال الكلام بنفسه إلا بدليل. بينما اعتبر ابن جزي (ت741هـ) لحن الخطاب نوعا واحدا وهو ما حذف من الكلام ولا يستقل المعنى إلا به، كقوله تعالى: ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ فَٱنفَلَقَ﴾ (الشعراء63). تقديره: فضرب فانفلق، ومثله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة184)، تقديره: إن أفطر في المرض أو السفر[2].

1. التحقيق والبيان (2 / 300).
2. إحكام الفصول (2 / 514)- تقريب الوصول ص:167.



- **فحوى الخطاب أو مفهوم الموافقة**[1]: فحوى الخطاب هي ما يفهم من نفس الخطاب من قصد المتكلم بعرف اللغة، ويتفق أصوليو المالكية على القول بحجية فحوى الخطاب، وذكر المازري (ت536هـ) أن الجمهور على القول بمفهوم الموافقة، ودلالته مستفادة من جهة اللغة، كما أكد ابن العربي (ت543هـ) أن مفهوم الموافقة متفق عليه لدى العلماء[2].

وذكر ابن جزي (ت741هـ) أن المقصود منه إثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الأولى، وأضاف أنه نوعان: تنبيه بالأقل على الأكثر، وتنبيه بالأكثر على الأقل[3]. وقارب تعريف التلمساني (ت771هـ) تعريف ابن جزي غير أنه خالفه في نوعيه، فاعتبر مفهوم الموافقة هو أن يعلم أن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، وقسمه إلى نوعين: خفي وجلي، فالجلي مثاله قوله سبحانه: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (الإسراء 23)، فإن الشرع إذا حرم التأفيف، كان تحريم الضرب أولى. والخفي مثاله: «قوله ﷺ: «**مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا**»[4]، قالوا: إذا كان النائم والساهي يقضيان الصلاة وهما غير مخاطبين، فلأن يقضيها العامد أولى»[5].

- **دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة، وأنواعه**: ومعناه إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، واختلفت في حجيته أنظار أصوليي المالكية على الشكل الآتي:

ذهب الباقلاني (ت403هـ) إلى أن مفهوم المخالفة حجة إذا تعلق الحكم بالغاية فقط، ونفاه فيما سوى ذلك، مثل أن يعلق الحكم بالصفة أو الشرط[6].

---

1. ذكر ابن جزي أن فحوى الخطاب تسمى: تنبيه الخطاب ومفهوم الموافقة.
2 . إيضاح المحصول ص: -336 المحصول ص: 104.
3. تقريب الوصول ص: 168.
4- المعجم الأوسط، الطبراني (6 / 182، ح 6129) - وبلفظ قريب في صحيح مسلم (1 / 477، ح 684).
5- مفتاح الوصول ص: 554.
6- التقريب (3 /331).



واتفق كل من ابن خويز (ت390هـ) وابن القصار (ت397هـ)، والقاضي عبد الوهاب (ت422هـ) والمازري (ت536هـ)، والأبياري (ت616هـ) وابن الحاجب (ت646هـ) والقرافي (ت684هـ)، وابن جزي (ت741هـ) والتلمساني (ت771هـ)، على القول بحجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة بإطلاق، وأكد القرافي أنه حجة عند مالك وجماعة من أصحابه[1].

وخالفهم في القول بحجيته الباجي (ت474هـ) وابن رشيق (ت632هـ)، واستثنى الباجي مفهوم الحصر الذي اعتبر أنه لا يصح إلا بأداة واحدة هي «إنما». وأكد القرافي وابن جزي أن للحصر أدوات أربعة يجوز القول بمفهومها وهي: إنما، وتقدم النفي قبل إلا، والمبتدأ مع الخبر، وتقديم المعمولات[2].

وفيما يتعلق بأنواع مفهوم المخالفة، فقد عرف التنظير الأصولي فيها نوعا من التطور في البيان والتفصيل والاستقراء، وهو ما يتبين من خلال ما يلي:

ذكر المازري(ت536هـ) أن مفهوم المخالفة ثمانية أنواع هي: الغاية، والحصر، والعدد، والشرط، والصفة، والمكان، والزمان، والاسم العلم. ولم يهتم ابن العربي (ت543هـ) باستقراء أنواع مفهوم المخالفة، فذكر جواز القول بمفهوم خمسة منها فقط، هي: الزمان، والمكان، والعدد، والوصف، والتعليل، وأبطل القول بمفهوم اللقب المجرد. وأشار الأبياري (ت616هـ) إلى أربعة هي: مفهوم اللقب ومفهوم الصفة ومفهوم الغاية ومفهوم الاستثناء، وذكر ابن الحاجب (ت646هـ) سبعة أنواع هي: مفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم «إنما»، ومفهوم الاستثناء، ومفهوم العدد الخاص، ومفهوم حصر المبتدأ.

1- إحكام الفصول (نقلا عن ابن خويز) (2 / 521)- إيضاح المحصول (نقلا عن ابن خويز)، ص: 338 و337 - مقدمة ابن القصار ص: 232 و235-الإشراف (2 / 547)- التحقيق والبيان (2 / 300) - منتهى الوصول ص: 148 - الذخيرة (1 / 63)- تقريب الوصول ص: 169 - 170 - مفتاح الوصول ص: 555.

2- إحكام الفصول (2 / 521) - الإشارات ص: 95 - لباب المحصول (2 / 628) - الذخيرة (1 / 64) - تقريب الوصول ص:171.



أما القرافي (ت684هـ) الذي اعتمد المنهج الاستقرائي في التنظير الأصولي، فقد بين أن مفهوم المخالفة عند من يقول به ينقسم إلى عشرة أنواع هي: مفهوم العلة، ومفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم الاستثناء، ومفهوم الغاية، ومفهوم الحصر، ومفهوم الزمان، ومفهوم المكان، ومفهوم العدد، ومفهوم اللقب، واتفقوا جميعا على أنه أضعفها لكونه ليس بحجة. وتابعه على ذلك ابن جزي (ت741هـ).

ثم تطور الأمر مع الشريف التلمساني (ت771هـ) الذي جعل أنواع مفهوم المخالفة سبعة بدل العشرة التي ذكرها القرافي وابن جزي قبله، وهي: الصفة، والشرط، والغاية، والعدد، والزمان، والمكان، واللقب، مبينا أن مفهوم اللقب ليس بحجة، ولم يقل به إلا الدقاق وبعض الحنابلة[1].

وبالتالي فالتلمساني (ت771هـ) يعتبر أن مفهوم العلة ومفهوم الاستثناء ومفهوم الحصر، لا ترقى أن تكون أنواعا مستقلة من أنواع مفهوم المخالفة، بل هي داخلة ضمن الأنواع المتقدمة، لأنه لو أبطلها أو لم يقل بحجيتها لبين ذلك ونص عليه بالتفصيل.

ومن التطور الذي عرفه التنظير الأصولي أيضا فيما يتعلق بضوابط المفهوم، التنصيص على الشروط التي يجب توفرها قبل اعتماد مفهوم المخالفة، وحصرها ابن الحاجب (ت646هـ) **في ثلاثة**، وأكدها القرافي (ت684هـ) من بعده، وهي[2]:- أن لا يظهر أن المسكوت عنه أولى، ولا مساويا كمفهوم الموافقة. - أن لا يكون خرج مخرج الأعم الأغلب. - أن لا يكون لسؤال سائل أو حدوث حادثة، أو تقدير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر.

ولم يذكر منها ابن جزي (ت741هـ) إلا الشرط الثاني[3]، ثم تطور الأمر مع

---

1- انظر: نفس المراجع السابقة.

2. منتهى الوصول ص: 148 - الفروق (2 / 74).

3. تقريب الوصول ص: 174. نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍۖ﴾ (الإسراء31).



التلمساني (ت771هـ) الذي أضاف إضافات غاية في الأهمية إلى هذا المبحث، وهي المتمثلة في شروط القول بمفهوم المخالفة، وحصرها في خمسة ثم أضاف إليها شرطا سادسا، وبيانها فيما يلي: الشرط الأول: أن لا يخرج مخرج الغالب مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ (النور33). الثاني: أن لا يخرج عن سؤال معين مثل قوله ﷺ: "صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى". الثالث: أن لا يقصد الشارع تهويل الحكم وتفخيم أمره مثل قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة 236). الرابع: أن لا يكون المنطوق محل إشكال في الحكم، فيزال بالتنصيص عليه، مثل الكفارة التي نص فيها على القتل الخطإ لرفع نزاع من يتوهم أنها لا تجب فيه، وليس القصد المخالفة بين العمد والخطإ في الكفارة. الخامس: أن لا يكون الشارع ذكر حدا محصورا للقياس عليه، لا للمخالفة بينه وبين غيره كقوله ﷺ: **"خَمْسُ فَوَاسِقَ يُقْتَلْنَ فِي الحِلّ وَالحَرَمِ"**، وقوله: **"اِجْتَنِبُوا السَّبْعَ المَوبِقَاتِ"** فالعدد هنا لا مفهوم له، إذ يلحق بهن ما في معناهن. ويضيف شرطا سادسا وهو ما ذهب إليه بعض الأصوليين من أن: «من شرط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت فيصير موافقة»[1].

ويؤكد **العلامة عبد الله بن بيه** أن الحق الذي لا غبار عليه: «**أن مفهوم المخالفة إذا اقتضاه السياق عمل به، وإذا اقتضى السياق عكسه فلا يعمل به، وإذا لم يقتضه السياق ولم يقتض خلافه، فإن الأمر يرجع إلى مرتبة الإشكال لأنه لا يدري هل أريد أو لم يرد؟**»[2].

1. مفتاح الوصول ص: 556 - 561.
2. إثارات تجديدية، عبد الله بن بيه،ص:60



## خاتمة

في ختام هذه العجالة المختصرة حول تطور مبحث الدلالات عند المالكية، ننبه إلى مدى التطور الكبير الذي عرفه الدرس الدلالي من خلال أصوليي المالكية، وخصوصا مع المتأخرين منهم مثل شهاب الدين القرافي وابن جزي الكلبي والشريف التلمساني، دون أن نبخس مجهودات من تقدمهم، فكل أدلى بدلوه في هذا المبحث بما يزيده بيانا وتفصيلا، غير أن الملاحظة البارزة من خلال إمعان النظر في المصنفات الأصولية المالكية، هي التحول الكبير في منهج التنظير الأصولي الذي حصل مع أبي إسحاق الشاطبي من خلال إبداعه لكتاب المقاصد، ولا نقول إنه مهد من خلاله إلى الانتقال من الدلالات إلى المقاصد، بل إنه أسس لمنهج متكامل للنظر في النصوص الشرعية تتماهى فيه الدلالات اللغوية مع المقاصد الشرعية.

ونظرا لكثرة اختلافات الأصوليين وتنوع اختياراتهم وتقابل مذاهبهم في كثير من المسائل المتعلقة بالدلالات وغيرها، لا يسعنا إلا أن نؤيد ونثمن ما ذهب إليه الشيخ **العلامة الأصولي عبد الله بن بيه** في إثاراته التجديدية، بترجيحه لمذهب الواقفية، عند تقابل الاحتمالات من أجل الموازنة بينها، وهو ما رجحه الباقلاني في كثير من القضايا، والمازري وابن رشد كذلك وغيرهم كما تقدم، فهو المذهب الأسلم إذ لكل مسألة سياقها ومساقها وتستلزم نظرا خاصا، وفي ذلك يقول الشيخ بن بيه: «**كل العناوين التي تعاورتها الاحتمالات، واضطربت على قُبُلها دلاء الدلالات، وقرر الجمهور بمقتضى الظهور لها أصلا ومستقرا، لكنه تناوشته الإيرادات وتناولته أنواع الاستثناءات، أكاد أصدق فيه الواقفية الذين بحثوا عن السياقات والمساقات فلم يحملوها على حكم دون دليل خارج الصيغة، كالأمر والنهي، والعموم، وقد يضاف لها مفهوم المخالفة**». وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.



## قائمة المصادر والمراجع


1. الإبهاج في شرح المنهاج (للقاضي البيضاوي)، تقي الدين السبكي وولده تاج الدين، دار الكتب العلمية، 1416هـ/1995م.

2. إثارات تجديدية في حقول الأصول، عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، دار التجديد جدة، ط 1، 1434هـ / 2013م.

3. إجماعات الأصوليين: جمع ودراسة، مصطفى بوعقل، مركز الإمام الثعالبي بالجزائر، دار ابن حزم، ط 1، 1431هـ / 2010م

4. «الأجوبة الفقهية للأصولي عبد الحي بن الصديق الغماري»، جمع ودراسة: د محمد إلياس المراكشي، دار الكتب العلمية، ط 1، 2018م.

5. إحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1407هـ / 1986م.

6. أحكام القرآن، القاضي إسماعيل بن إسحاق، تحقيق: د عامر صبري، دار ابن حزم، ط 1، 1426هـ / 2005م.

7. أحكام القرآن، أبو بكر بن العربي، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية، ط 3، 2003م / 1424هـ.

8. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن حزم، تحقيق: الشيخ أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة (دت).

9. الآراء الأصولية لابن خويز منداد المالكي، د عرفان الجبوري، دار الفتح الأردن ط 1، 1430هـ / 2009م.

10. الإشارات في أصول الفقه المالكي، أبو الوليد الباجي، تحقيق: د نور الدين الخادمي، دار ابن حزم، ط 1، 1421هـ / 2000م.

11. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب البغدادي،




باعتناء: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط 1، 1420 / 1999م.

12. أصول الفقه عند القاضي عبد الوهاب: جمعا ودراسة، د عبد المحسن الريس، دار البحوث الإمارات، دبي، ط 1، 1424هـ / 2003م.

13. الإمام العلامة أبو عبد الله محمد ابن خويز منداد وآراؤه الأصولية، د ناصر قارة، مركز الإمام الثعالبي، دار ابن حزم، ط1، 1430هـ / 2009م.

14. إيضاح المحصول من برهان الأصول، أبو عبد الله محمد المازري، تحقيق: د عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، ط 1 (دت).

15. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد الزركشي، دار الكتبي، ط 1، 1414هـ / 1994م.

16. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن رشد، دار الحديث القاهرة، طبعة 1425هـ / 2004م.

17. تجديد علم أصول الفقه، مولود السريري، دار الكتب العلمية، ط 2، 2016م.

18. التحقيق والبيان في شرح البرهان، علي الأبياري، تحقيق: د علي الجزائري، وزارة الأوقاف قطر، دار الضياء الكويت، ط 1، 1434هـ / 2013م.

19. التقريب والإرشاد الصغير، أبو بكر الباقلاني، تحقيق: د عبد الحميد أبو زيد، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1418هـ /1998م.

20. تقريب الوصول إلى علم الأصول، أبو القاسم محمد بن جزي الكلبي، تحقيق: د محمد المختار الشنقيطي، المدينة المنورة، ط 2، 1423هـ/ 2002م.

21. التلخيص في أصول الفقه، إمام الحرمين الجويني، تحقيق: د عبد الله النبالي، وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، ط 1، 1996م.

22. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، جمال الدين الإسنوي الشافعي، تحقيق: د محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1400هـ.




23. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر بن عبد البر القرطبي، تحقيق: مصطفى العلوي، محمد البكري، وزارة الأوقاف المغرب، 1387هـ.

24. التَّنْبيهَاتُ المُسْتَنْبَطةُ على الكُتُبِ المُدَوَّنَةِ والمُخْتَلَطَةِ، القاضي عياض، تحقيق: د محمد الوثيق، د عبد النعيم حميتي، دار ابن حزم، ط 1، 2011م.

25. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية القاهرة، ط 2، 1384هـ / 1964م.

26. الذخيرة، شهاب الدين القرافي، تحقيق: محمد حجي. سعيد أعراب. محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط 1، 1994م.

27. سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله الدارمي، تحقيق: حسين الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع السعودية، ط 1، 1412 هـ/2000م.

28. سنن سعيد بن منصور، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية الهند، ط1، 1403هـ/1982م.

29. شرح التلقين، أبو عبد الله المازري، تحقيق: محمَّد المختار السّلامي، دار الغرب الإِسلامي، ط 1، 2008م.

30. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين القرافي، دار الفكر للطباعة والنشر، 1424هـ / 2004م.

31. شرح الرسالة، القاضي عبد الوهاب، اعتنى به: أبو الفضل الدمياطي أحمد بن علي، دار ابن حزم، ط 1، 1428هـ / 2007م.

32. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ.

33. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق: محمد فؤاد




عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت، (دت).

34. الضروري في أصول الفقه، محمد بن رشد الحفيد، تحقيق: جمال الدين العلوي، تصدير: محمد علال سيناصر، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1994م.

35. العقد المنظوم في الخصوص والعموم، شهاب الدين القرافي، تحقيق: محمد علوي بنصر، وزارة الأوقاف المغربية، 1418هـ / 1997م.

36. فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ط 1، 1414هـ.

37. الفروق، أو أنوار البروق في أنواء الفروق، شهاب الدين القرافي، ضبط وتصحيح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية ط 1، 1418هـ / 1998م.

38. لباب المحصول في علم الأصول، الحسين بن رشيق، تحقيق: محمد غزالي عمر جابي، دار البحوث الإمارات، ط 1، 1422هـ / 2001م.

39. مجلة الموطأ، دورية محكمة، العدد 1 1439هـ / 2018م

40. المحصول في أصول الفقه، أبو بكر بن العربي المعافري، أخرجه واعتنى به: حسين علي اليدري، دار البيارق ط 1، 1420هـ / 1999م.

41. المذهب في ضبط مسائل المذهب، محمد بن راشد البكري القفصي، تحقيق: د محمد أبو الأجفان، دار ابن حزم، ط 1، 1429هـ / 2008م.

42. مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: د عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421هـ/2001م.

43. المعجم الأوسط، أبو القاسم الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين القاهرة (د ت).

44. المعلم بفوائد مسلم، أبو عبد الله المازري، تحقيق: محمد الشاذلي



النيفر، الدار التونسية للنشر، المؤسّسة الوطنية للكتاب بالجزائر، المؤسّسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدّراسات بيت الحكمة، ط 2 1988م، و ج3، 1991م.

45. المعونة على مذهب عالم المدينة، القاضي عبد الوهاب، تحقيق: د عبد الحق حميش، منشورات دار قرطبة، الجزائر، طبعة 1433هـ/2012م.

46. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ومعه: مثارات الغلط في الأدلة، أبو عبد الله محمد التلمساني، تحقيق: محمد علي فركوس، المكتبة المكية، مؤسسة الريان ط 1، 1419هـ / 1998م.

47. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، ط 2، 2001م.

48. المقدمات الممهدات، أبو الوليد بن رشد الجد، تحقيق: د محمد حجي، دار الغرب الإسلامي لبنان، ط 1، 1408هـ/ 1988م.

49. مقدمة في أصول الفقه، أبو الحسن ابن القصار، تحقيق: د مصطفى مخدوم، دار المعلمة للنشر والتوزيع، ط 1، 1420هـ / 1999م.

50. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، جمال الدين بن الحاجب، دار الكتب العلمية، ط 1، 1405هـ / 1985م.

51. الموطأ، مالك بن أنس، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان أبو ظبي، الإمارات، ط 1، 1425هـ / 2004م.

52. الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، تقديم وتخريج: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط 1، 1417هـ / 1997م.






أبحاث مقاصدية






# علم المقاصد وعلوم الإنسان
# المشترك الموضوعي والحاجة المنهجية

د. عبد الرزاق وورقية



**مقدمة:**

من المعلوم عند المحققين منذ تأسيس العلوم في الحضارات القديمة إلى يومنا هذا، أن لكل علم موضوعا للدراسة والبحث يشكل مجالا لاشتغال المتخصصين فيه، ويعتبر ذلك الموضوع العنصر الأساس في تسمية العلم وتعريفه، وقد يسبق الاشتغال بالموضوع التسمية والتعريف معا، لأن مجالات المعرفة والعلم متسعة لا متناهية وإنما جعلت التسمية والتعريف لأجل الحد والحصر والضبط، وهذا كما ينطبق على العلوم التجريبية والبحتة ينطبق أيضا على العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتعد هذه الأخيرة من التخصصات الحديثة نسبيا، بالمقارنة مع غيرها، وقد اتخذت مسارا تطوريا ملحوظا في العقود الأخيرة، لا من حيث الموضوع ولا من حيث المنهج والوظيفة، فمن حيث الموضوع تفرعت إلى تخصصات دقيقة اتخذت من كل جزئي من الموضوع الأصلي مجالا للبحث والدراسة، ومن حيث المنهج سلك الدارسون فيها مناهج متعددة ومبتكرة لدراسة القضايا المحورية فيها، ومن حيث الوظيفة أصبحت نتائج هذه العلوم، بالرغم من نسبيتها، معتمدة في كثير من القرارات الاستراتيجية للمؤسسات والدول ...

ونظرا لما يحتاجه الفقه الإسلامي في عصرنا اليوم من مراجعة وإعادة تنويط لمواكبة الواقع البشري بجميع أبعاده، وبما أن هذا الواقع قد أصبح مجالا



للبحث في علوم الإنسان بفروعها المعاصرة وبمناهج مضبوطة، أصبح من اللازم بناء جسر موضوعي ومنهجي بين علوم الفقه وعلوم الإنسان، وهذا يتطلب من الباحثين في العلوم الشرعية التسليم بمقدمات ثلاث:

**الأولى:** التخلص من ذلك الموقف الفقهي السلبي من تلك العلوم، الذي كان يعتبرها علوما غربية تصدر عن مرجعية مخالفة، مع أن الطرائق والمناهج المعتمدة في تلك العلوم علمية محضة إن أخذت مجردة عن أمثلتها وروعيت الخصوصية في تنزيلها، والتعامل معها يشبه إلى حد كبير تعامل أهل الأصول المتقدمين مع علم المنطق، بعد تجريده من الأمثلة ذات الحمولة الثقافية المخالفة.

**والمقدمة الثانية:** الإقرار بحاجة المجتهد الملحة والضرورية لفقه الواقع أي لفقه علوم الظاهرة البشرية بجميع أبعادها وهذا لا يتأتى إلا بالاطلاع على علوم الإنسان وضبط مناهجها.

**والمقدمة الثالثة:** مفادها إمكانية استثمار تلك المعرفة الموضوعية والمنهجية لعلوم الإنسان في تطوير آلية الاجتهاد وتوجيهها في ضوء الأفق الاستمدادي الرحب الذي تؤطره الكليات المقاصدية.

وبعد التسليم بهذه المقدمات، وما دام علم المقاصد هو ثمرة العلوم الشرعية بأسرها، ولا سيما الفقه وأصوله، وهو المجال الواسع لتنزيل الأحكام وفق مناطاتها المناسبة لها، سيكون لازما من الناحية المنهجية دراسة العلاقة بين علم المقاصد وعلوم الإنسان، باعتبارها علوم الواقع، والبحث في الجسور الموضوعية والمنهجية والوظيفية بينهما.



**نظرا** لما يحتاجه الفقه الإسلامي في عصرنا اليوم من مراجعة وإعادة تنويط أصبح من اللازم بناء جسر موضوعي ومنهجي بين علوم الفقه وعلوم الإنسان



وفي هذا السياق ينطلق هذا البحث من



فرضية يروم التأكد من صحتها، وهي وجود مشترك في موضوع الاشتغال بين علم المقاصد وعلوم الإنسان، وللبرهان على صحة هذه الدعوى يستلزم منا منهجيا تحديد موضوع العلم كما تقرر عند المتخصصين من كلا الحقلين المعرفيين، مع الكشف عن أهم القضايا المشتركة بينهما فيه، مما سيمهد المجال لبيان وجوه الحاجة المنهجية لاستثمار علوم الإنسان في علم المقاصد، مدعمين ذلك البيان بالإشارة إلى مواطن تلك الحاجة حسب كل فرع من تلك العلوم.

### 1. المشترك الموضوعي بين علم المقاصد وعلوم الإنسان:

في مثل هذه الدراسات عادة ما نتجاوز تعريف العلم إلى البحث في مسائله، بناء على أن للمتلقي معرفة أساسية بذلك، إلا أن الأمر هنا يختلف شيئا ما، إذ إن من بين إشكالات هذه الحقول المعرفية المتصلة بالواقع البشري هو إشكالَ التعريف، لذلك سأضطر لتبني تعريف تقريبي لكلا العلمين بعد إيراد ملاحظات منهجية على التعريفات المتداولة لعلم المقاصد، وبناء على التعريفين سيتم البحث في الموضوع المشترك بين علم المقاصد وعلوم الإنسان.

- **موضوع علم المقاصد:**

لقد درج المشتغلون بالبحث في المصالح والحكم الملحوظة للتشريع الإسلامي في أحكامه على تسمية موضوع اشتغالهم بـ«**مقاصد الشريعة**» بناء على أن مجال بحثهم هو مقاصد التشريع الإسلامي من حيث الكشف عنها واستثمارها في العملية الاجتهادية. وقد سار على هذا المسلك أغلب الدارسين المحدثين والمعاصرين، منهم:

الطاهر ابن عاشور حيث عرف مقاصد الشريعة بأنها: «**المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها.**»[1]

والأستاذ علال الفاسي ذكر أن: «**المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها**

1. ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط 1978، الشركة التونسية للتوزيع. تونس: ص 50.



**والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»**[1]

واعتادت الدراسات في المقاصد تسمية العلم بـ«مقاصد الشريعة».

إلا أنه برجوعنا إلى الشاطبي الإمام المقعد للعلم، نجد أنه اختار له اسما مغايرا مقتصرا على لفظة «**المقاصد**» بالتعريف حيث عنون الجزء المتعلق بمسائل هذا العلم بـ«**كتاب المقاصد**» والسؤال المتبادر إلى ذهن الناظر هو لماذا اقتصر على هذه التسمية «المقاصد» بالتعريف دون أي وصف إضافي؟

وللإجابة عن هذا السؤال اقتضى منا الأمر الرجوع إلى موضوع الكتاب، وألفيناه في افتتاحه قبل أن يعرف المقاصد لا بالحد ولا بالرسم، قسمها، أولا، إلى قسمين كبيرين: حيث قال: «**والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع إلى قصد المكلف**».

من هذا التقسيم يفهم عدم تقييد لفظة «**المقاصد**» بـ«**الشرعية**»، لأن الشاطبي وسع من مفهوم المقاصد كي تشمل: مقاصد المكلف إلى جانب مقاصد الشارع، كما أنه بالبحث في الموافقات نستنتج أيضا أن هناك أنواعا أخرى من المقاصد تطرق إليها الشاطبي وهي ذات علاقة متينة بالقسمين الرئيسين، لذلك لم يخصص لها الشاطبي قسما خاصا بها، ومن أمثلتها: **المقاصد التكوينية، والمقاصد اللغوية المتعلقة بفهم الخطاب**...

من هنا يفهم أن علم المقاصد لم يعد مقتصرا على المبحث الأصولي المعروف في المناسب المرسل، وإنما قد شهد تطورا هائلا مع موافقات الشاطبي، لا من حيث الموضوع ولا من حيث المنهج ولا من حيث الوظيفة.

وقد بنى الشاطبي هيكلا للعلم مؤسسا على قسمين كبيرين من المقاصد، لا يمكن التطرق لأحدهما في معزل عن الآخر، فموضوع البحث عنده يشمل **مقاصد التشريع ومقاصد الإنسان المكلف**، ومنه نفهم أن التسمية الشاطبية

---

1. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الطبعة الخامسة 1993، دار الغرب الإسلامي: ص7.



أدق وأشمل، وأرحب أفقا لتطوير هذا العلم واستثمار قواعده، وهي الأنسب للبناء في بحثنا هذا.

بناء على ما سبق من تحديد الشاطبي للمقاصد التي ينظر فيها يتضح بداية أننا أمام موضوع للبحث يتركب من قسمين: **أحدهما مقاصد الشارع، والثاني مقاصد المكلف.**

ولأجل تحديد موضوع العلم بدقة يلزم تفكيك عناصر كل قسم من هذا المركب، ولو بإيجاز، والبداية بمقاصد الشارع:

فقد انتهى نظر أهل المقاصد، كما هو معلوم، إلى تقسيمها إلى أربعة أقسام:

- **القسم الأول: المقاصد الابتدائية:** التي لأجلها وضعت الشريعة أولا أي بالقصد الأول فيلزم أن يبين أن «**تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني أن تكون حاجية والثالث أن تكون تحسينية**».[1]



**بنى** الشاطبي هيكلا للعلم مؤسسا على قسمين كبيرين من المقاصد، لا يمكن التطرق لأحدهما في معزل عن الآخر، فموضوع البحث عنده يشمل مقاصد التشريع ومقاصد الإنسان المكلف



وقالوا «**فأما الضرورية فمعناها أنها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا أفقدت لم تجر مصالح الدين على استقامة**»[2]، وطريقة حفظها تكون بأمرين: «**أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها**»[3] أي حفظها من جانب الوجود، والثاني ما يدرأ الاختلال الواقع أو المتوقع فيها أي حفظها من جانب العدم.

1. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، طبعة بدون تاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان: 2/ 7.
2. المصدر نفسه 2/ 7.
3. المصدر نفسه 2/ 7.



**«ومجموع الضروريات خمسة: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل»**[1].

**«وأما الحاجيات، فمعناها أنها مفتقرلها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة يفوت المطلوب»**[2].

**«وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات»**.[3]

وينظم لكل مرتبة من هذه المراتب ما هو كالتتمة والتكملة.

والمعيار المعتمد في هذه التراتبية هو حفظ النظام الإنساني، إذ إن الأصل في الضروريات هو ما يتوقف عليه الوجود الإنساني بكل أبعاده إذ هو «**المقصود من العالم...وإيجاد ما عداه لأجله**»[4].

والحاجيات راجعة كلها إلى أصل التوسعة ورفع الحرج بتشريع الرخص والتخفيفات والمستثنيات الشرعية لحاجة المكلفين إليها .وهم يقومون بالمصالح الضرورية . فهذه المقاصد الحاجية لا يتوقف عليها النظام الإنساني من حيث الوجود، وإنما يتوقف عليها استمرار هذا النظام الإنساني دون حرج ولا مشقة، أي في ظلال التوسعة والمساعدة للقيام بأبعاد هذا الوجود كاملة.

والتحسينات ترجع إلى المروءات والأمور الكمالية والآداب التي لا يتوقف عليها النظام الإنساني لا من حيث البقاء ولا من حيث الاستمرار دون حرج، وإنما هي أمور زائدة مزينة لذلك النظام حتى يصبح مستحسنا شرعا وعقلا وعادة وفي أبهى الحلل.

1. المصدر نفسه 2 /8.
2. المصدر نفسه 2 /9.
3 . نفسه.
4 . الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، نسخة صححها الشيخ طاهر الجزائري، طبعت في بيروت 1319هـ، ص: 37.



وإذا ثبت هذا اتضح أن المعيار في هذا التقسيم الثلاثي للمقاصد الابتدائية: هو **ما قصده الشرع من وضع الشريعة لبقاء النظام الإنساني الكامل بكل أبعاده** وعلى رأسها الديني ومن ثم المقصد الأصلي، الذي طالما حام حوله المقاصديون الأوائل كالجويني والغزالي والحكيم الترمذي، والذي هو العبودية لله وحده فوجود الإنسان الكامل متوقف على تحقيق هذا المقصد الأعلى.



**التقسيم** الثلاثي للمقاصد الابتدائية: هو ما قصده الشرع من وضع الشريعة لبقاء النظام الإنساني الكامل بكل أبعاده وعلى رأسها الديني



**القسم الثاني: المقاصد الإفهامية**، وهي ما قصده الشارع في خطابه لعموم المكلفين من تبليغ المعاني المنزلة، لأن الشريعة جاءت مفهمة، فالقائم بتنزيلها ينبغي ألا يخلَّ بقصدها الإفهامي، وهنا يتم التطرق للخطاب الشرعي ومسلكه في الإفصاح عن مقاصده، مما يستلزم دراسة المقاصد اللغوية بأبعادها الثلاثة: الوضعية والاستعمالية والحملية.

**القسم الثالث: المقاصد التكليفية**، يدور هذا القسم على مسالك تنزيل أحكام الشريعة ذلك أن الشارع قصد من شرع الأحكام التكليف بها، ومن هذه الجهة ثمة شروط ومسالك لسريان التكليف.

**فمن جهة الشروط**: لابد من توفر القدرة فقد «**ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا، وإن جاز عقلا**».[1]

وعليه ينتفي التكليف بالأوصاف الجبلية عموما وبما هو شاق لثبوت الترخص عند ذلك، وذكر هنا عدة ضوابط تنظم سلوكات المكلف في إقدامه

1 . الشاطبي، الموافقات: 2/ 82.



على الرخص.

**ومن جهة المسالك**، فإن الشاطبي استطاع أن يخلص إلى نتيجة قلما أشار إليها السابقون وهي أن «**الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال**»[1].

**القسم الرابع: المقاصد الامتثالية**، وعليها تدور قاعدة التعليل التعبدي، فالشريعة معللة بالمقاصد الامتثالية، في جميع أحكامها المعقولة المعنى وغير المعقولة المعنى، قال الشاطبي: «**المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا**».[2]

فالعبودية الاختيارية هي مدار المقاصد الامتثالية الأصلية، ووفقها يتم ترتيب علاقة مقاصد المكلف بمقاصد الشارع، وكي يتحقق هذا الأمر هناك عناصر ثلاثة يجب أن تنظم العلاقة بينهما عند المجتهد المقاصدي ومن ورائه المكلف، وهي قصد الشارع وقصد المكلف، وعمل المكلف من فعل أو ترك، وهكذا أصبحت مقاصد الإنسان المكلف مبحثا كبيرا من مباحث علم المقاصد.

**وبملاحظة التقسيمات والمباحث السابقة يتضح أن الموضوع المشترك بين تلك الأقسام كلها هو المكلف في وجوده البشري بجميع أبعاده المناطية، الاجتماعية منها أو الفردية، بوصفه نظاما إنسانيا مقصود الحفظ.**

- **موضوع علوم الإنسان:**

إن المقصود بعلوم الإنسان هو تلك الحقول المعرفية التي اتخذت الإنسان بجميع أبعاده وسياقاته وفي شتى تفاعلاته موضوعا للبحث والدراسة، وهي

---

1 . المصدر نفسه 2 /124.

2 . الشاطبي، الموافقات: 2 /128.



أنواع كثيرة تتنوع بتنوع تلك الأبعاد والسياقات والتفاعلات...، وتضم عشرات التخصصات العلمية المتنوعة منها: «**التاريخ، والجغرافيا، والأنتربولوجيا، والديموغرافيا (علم السكان)، والإثنولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلوم التربية، وعلم الاقتصاد، والعلوم السياسية، والعلوم القانونية، وفقه اللغة، وعلم النفس، والعلوم الدينية، والآداب والفنون، والهندسة الثقافية، وعلم التواصل وعلوم البيئة...**»[1]

**فمثلا العلوم الاجتماعية:** هي ذلك الحقل المعرفي الذي يدرس الإنسان في جميع أبعاده بوصفه عنصرا في مجموعة بشرية[2]. وتضم علوما كثيرة تدرس الإنسان في حالته الاجتماعية، إذ القاعدة عند علماء الاجتماع أن «**وجود الإنسان لا يمكن تصوره إلا ضمن مجتمع**»[3]، أي لا يمكن دراسة الإنسان بمعزل عن ثنائية: الإنسان - المجتمع.

لذلك أصبح مسلما عند المتخصصين دراسة المجتمع باعتباره في ذاته المعبر عن السلوك الجماعي للفرد، والصانع لهوية الفرد.

والعلوم النفسية مدارها على دراسة سلوك الإنسان النفسي على نحو يشبه الكشف عن مقاصده، ونزوعاته ورغباته.

والأنتروبولوجيا تشتغل على المجموعات البشرية الثقافية، من حيث العادات والأعراف



**إن المقصود بعلوم الإنسان هو تلك الحقول المعرفية التي اتخذت الإنسان بجميع أبعاده وسياقاته وفي شتى تفاعلاته موضوعا للبحث والدراسة**



1. Rieffel, L›Edition en sciences humaines et sociales Paris : Cercle de la Librairie, p89
2. 1968, 2INTERNATIONAL ENCYCLOPEDIA OF THE SOCIAL SCIENCES, BY CROWELL COLLIER AND MACMILLAN, INC.LIBRARY OF CONGRESS CATALOG NUMBER 68-10023, Vol1. INTRODUCTION p xxi.
3. T. Todorov, La vie commune : Essai d›anthropologie générale. Paris, Le Seuil, 1995, pp. 19-28.



والأنماط والمؤسسات الثقافية المختلفة[1]، إذ إن الإنسان بمنظور أنتربولوجي هو كائن ثقافي.

والدراسات المستقبلية تدور على توقع الوضعية المستقبلية التي سيصبح عليها النظام الإنساني في جميع أبعاده الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وفي علاقاته بمحيطه الطبيعي، وذلك من أجل توفير شروط لغد أفضل، أو كما عبر أحد المختصين عن هدفه من هذا العلم أنه هو:» مساعدة الناس لبناء غد أفضل.»[2]

**والمستقرئ لموضوعات هذه الحقول المعرفية يجد أنها دائرة على دراسة الإنسان من عدة جوانب نفسية واجتماعية وثقافية ومستقبلية وغيرها... وتتفرع هذه العلوم وتتطور بالأبعاد المكتشفة في الوجود الإنساني.**

- الإنسان - المكلف مشترك موضوعي بين علم المقاصد والعلوم الإنسانية

بعد استعراض موضوع كل حقل معرفي على حدة يتبين بالمقابلة بينها أن هناك موضوعا مشتركا يتكرر في جميع فروع الحقلين، ففي علم المقاصد نجد الإنسان-المكلف عليه مدار جميع الأنواع، من المقاصد الابتدائية والإفهامية والتكليفية والامتثالية، وكذا مبحث مقاصد المكلف... حتى تقرر عند الراسخين من أهل المقاصد أن إقامة نظام الإنسان على أساس التعاليم الإلهية هي الغاية المطلوبة شرعا، قال الطاهر ابن عاشور: « **وما أرسل الله تعالى الرسل وأنزل الشرائع إلا لإقامة نظام البشر.**»[3]

وفي علوم الإنسان نجد الإنسان هو موضوع جميع الفروع، مع اختلاف زاوية

---

1. Melville J. HERSKOVITS (1950), Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris : François Maspero Éditeur, 1967, 331 pages. Collection : Petite collection Maspero, no 106, p35.

2 . Edward Cornish, The Study of the Future: An Introduction to the Art and Science of Understanding and Shaping Tomorrow›s World, Transaction Publishers, 1 jan. 1977 - 307 pages, p Viii.

3 . ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: (التمهيد).



الدراسة، فهو موضوع علم النفس من ناحية السلوك النفسي، وهو موضوع علم الاجتماع من حيث السلوك الاجتماعي، وهو موضوع علم الانتروبولوجيا من حيث كونه كائنا ثقافيا له عادات وتقاليد وأعراف...



**الإنسان** هو موضوع الاشتغال عند أهل المقاصد وعلماء الإنسان على السواء بالرغم من اختلاف جوانب الاشتغال



إن الإنسان هو موضوع الاشتغال عند أهل المقاصد وعلماء الإنسان على السواء بالرغم من اختلاف جوانب الاشتغال، فعلم المقاصد يبحث في الإنسان المكلف عند تحقيق المناط في جميع أبعاد الظاهرة الإنسانية نفسية أو اجتماعية ...أو فردية أو جماعية ... أو حالية أو مآلية... بينما تتقاسم علوم الإنسان هذه الأبعاد، فيشتغل علماء النفس على النفس الإنسانية في حالة الانفراد، وعلماء الاجتماع يبحثون فيها في حالة الاجتماع ...وعلماء المستقبليات يبحثون في حركة المجتمع في المستقبل ... والكل يدور بحثه على الإنسان.

ومدار التنويط المقاصدي على الواقعة الإنسانية لأنها محل الحكم، فالحكم الشرعي عندما ينطق به يتوجه إلى أفعال وأقوال وتصرفات الإنسان المكلف، وعلى هذا يتوقف تنزيل الحكم الشرعي على وقائع المكلفين على احترام ضوابط أساسية يمكن اختصارها في ضابطين اثنين: أحدهما: تصور الواقعة، والثاني: تصنيف الواقعة تصنيفا مقاصديا.

ولما كان الفعل البشري هو مجال جريان الأحكام التكليفية والقاعدة المقررة عند أهل الأصول: أنه لا تخلو واقعة من وقائع الأناسي من حكم شرعي لازم لها، فإن أي حادثة أو نازلة تحتاج إلى نظر المجتهد من جهتين: **من جهة الواقعة** نفسها ومعرفتها على ما هي عليه أي تصورها تصورا صحيحا مطابقا لواقع الأمر.

**ومن جهة تصنيف الواقعة** مقاصديا أي بعد تصورها لابد للمجتهد من



تحديد المجال المقاصدي الذي وقعت فيه الواقعة كليا كان أو جزئيا، عاما أو خاصا، وهل الواقعة لازمة لمحلها الأول ومقتصرة عليه أم متعدية لمحل آخر، وهل هي واقعة حقيقة أم مفترضة؟ ...

كل هذه الإشكالات لابد للمجتهد المقاصدي وهو يروم تنزيل الحكم على النازلة، أن يجيب عنها جوابا محددا مضبوطا، وهو في ذلك متبع لطرق ثبتت بالشرع. ومنفتح على نتائج العلوم التي اتخذت من الظاهرة الإنسانية بكل أبعادها مجالا للدراسة.

1. **حاجة علماء المقاصد إلى مناهج علوم الإنسان.**

يتضح مما سبق أن تحقيق المناط المقاصدي يشمل دراسة جميع أبعاد الظاهرة الإنسانية، ولما كانت هذه الأبعاد موضوعا لعلوم تأسست وتقعدت وتطورت مناهجها، فسيكون لزاما على أهل المقاصد الانفتاح عليها والاستفادة منها على الأقل من الناحية المنهجية، لبناء الدراسات المقاصدية المتعلقة بالمناط على أساس علمي يرقى بها إلى مصاف الضبط والتقعيد الذي تتميز به العلوم المعاصرة، وفيما يلي سوف نتطرق لبعض الجوانب المنهجية التي يمكن أن تكون موضوعا لاستثمار أهل المقاصد في بحوثهم.

- مناهج علم النفس ومعرفة مقاصد المكلفين

إن مقاصد المكلفين من أهم جوانب الواقعة الإنسانية التي يتأثر بها الحكم الشرعي لما ثبت في الشريعة اعتبار نيات المكلفين ومقاصدهم في إقدامهم أو إحجامهم عن الأعمال التكليفية، لذلك كان ضروريا على المجتهد أن يتجه نظره عند تنزيل الأحكام إلى قصد المكلف لإيقاع الأعمال وفق مقاصد الشرع لا وفق أغراض المكلفين. وهذا النظر الاجتهادي لابد وأن يعتمد مسالك أو ضوابط يهتدي بها إلى إصابة المقصد وبلوغ المرام. وقد استنبط الفقهاء عدة مسالك للكشف عن قصود الناس حال مباشرة الأعمال لبناء تنزيل الأحكام وفق مقصد



الشرع، ولكن هذه المسالك ما زالت إلى حد ما قاصرة عن الإحاطة بالموضوع على ما هو عليه، لذلك يصبح التساؤل مشروعا حول إمكانية اللجوء إلى علم النفس وطرائقه في استكشاف مكنونات النفس الإنسانية وأسرارها الكامنة وراء تصرفاتها.



**إن** مقاصد المكلفين من أهم جوانب الواقعة الإنسانية التي يتأثر بها الحكم الشرعي لما ثبت في الشريعة اعتبار نيات المكلفين ومقاصدهم في إقدامهم أو إحجامهم عن الأعمال التكليفية



وتستند حاجة المجتهد المقاصدي في تنويطه المتعلق بقصود المكلفين إلى معرفة بعلم النفس إلى أمرين أساسيين: **أحدهما**: الاعتبار الشرعي لقصود المكلفين و توقف تنزيل كثير من الأحكام الشرعية على الكشف عنها ، و **الأمر الثاني** : ضيق المسالك العتيدة عن الكشف عن مقاصد المكلفين.

قال الإمام الشاطبي: «**إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات. والأدلة على هذا لا تنحصر**»[1].

وقد أصبحت قاعدة «**الأمور بمقاصدها**» قطعية بالاستقراء، وعليها بُني كثيرٌ من أبواب الفقه وجماع ذلك كله «**أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك. بل يقصد به شيء فيكون إيمانا، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرا كالسجود لله أو الصنم**»[2].

1 . الشاطبي، الموافقات 2/ 246.
2 . المصدر نفسه: 2/ 246.



هكذا حتى تقرر عند أهل المقاصد والأصول أن «**العمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية. وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها، كفعل النائم والغافل والمجنون**»[1].

وقد حدد أهل المقاصد وظائف القصود في ثلاث:

**أحدهما:** تمييز العبادات عن العادات «**كالوضوء والغسل يتردد بين التنظيف والتبرد والعبادة، والإمساك عن المفطرات قد يكون للحمية والتداوي ولعدم الحاجة إليه، والجلوس في المسجد قد يكون للاستراحة، ودفع المال للغير قد يكون هبة أو صلة أو لغرض دنيوي، وقد يكون قربة كالزكاة والصدقة والكفارة والذبح قد يكون بقصد الأكل وقد يكون للتقرب، فشرعت النية لتمييز القرب من غيرها**»[2].

**والثاني:** للتمييز بين رتب العبادات «**كالصلاة تنقسم إلى فرض ونفل والنفل ينقسم إلى راتب وغير راتب، الفرض ينقسم إلى منذور وغير منذور وغير المنذور ينقسم إلى ظهر وعصر ومغرب وعشاء وصبح، وإلى قضاء وأداء فيجب في النفل أن يميز الراتب عن غيره بالنية... وكذلك في العبادة المالية تميز الصدقة الواجبة عن النافلة، والزكاة عن المنذورة والنافلة...**»[3].

**والوظيفة الثالثة:** تحويل العادة إلى عبادة، هذه الوظيفة لم يذكروها مستقلة، ولكن أوردوها ضمن تفصيلات كلامهم عن النية.

**ذلك أن «الأعمال العادية وإن لم يفتقر في الخروج عن عهدتها إلى نية . فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال، وإلا كانت**

1. المصدر السابق: 2 /246.
2. السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في الفروع، طبعة دون تاريخ، دار الفكر، ص: 9، انظر كذلك العز بن عبد السلام، قواعد
الأحكام في مصالح الأنام، طبعة 1410هـ/1990م، مؤسسة الريان، بيروت .لبنان: 150/1.
3. العز بن عبد السلام، المصدر السابق: 151/1



**باطلة»**[1] وهذا يحمل على الأعمال المباحة.

وانطلاقا من هذه الوظائف الثلاث للقصد يرسم المجتهد إطارا لتنزيل أفعال المكلفين وفقه، كما يمكن للمكلف نفسه تنزيل فعله وفق هذا الإطار في نطاق تحقيق المناط الشخصي الخاص - كما مر- .ومن ذلك أن يحول جميع تصرفاته إلى قربات مقصودة شرعا ومثاب عليها.

وعلى هذا تنبني ضرورة الكشف عن مقاصد المكلفين كما هي ناتجة أيضا عن العلاقة بين قصد المكلف ومناط الحكم ومفادها أنه ما دام قد ثبت تأثير قصد المكلف على تنزيل الأحكام وفق مقاصدها فقد أصبح بهذا التأثير مناط كثير من الأحكام تتعلق به. بل الأحكام عندما تحقق أسبابها وشروطها وتنتفي موانعها لا يتم إمضاؤها إلا بعد التحقق من قصد المكلف في ذلك في الأعمال العبادية والعادية على السواء مع قليل من الفرق يخضع لنظر محقق المناط.

وانطلاقا من هذا انتهى أهل المقاصد إلى قاعدة مهمة مفادها: أن الحكم على أي فعل من أفعال المكلف يتوقف على معرفة قصده من ذلك الفعل هل هو جار على الموافقة أم المخالفة. لذلك قالوا: «**ينبغي للمفتي أن لا يأخذ بظاهر لفظ المستفتي العامي حتى يتبين مقصوده**»[2].

ومعلوم أن الفقهاء المالكية لديهم سبق كبير في اعتبار قصد المكلف في فتاواهم وأقضيتهم، فمنعوا طلاق المريض مرض الموت رعيا لقصده في حرمان المطلقة من الإرث، ومنعوا إجراء مقتضيات اللعان عندما تبين لهم القصد في التهرب من النفقة، ومنعوا بيع العينة عندما تأكدوا من قصد التحيل في بيوع الآجال ... وغير هذا كثير في نوازلهم.

ولكن الملاحظ أن وسائل التحقق من هذه القصود لم تكن بالطرق العلمية

1. الشاطبي، مصدر سابق: 250/2

2 . القرافي، شهاب الدين، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، طبعة2، 1416هـ/1995م، دار البشائر الإسلامية بيروت، لبنان، ص: 237.





**انتهى** أهل المقاصد إلى قاعدة مهمة مفادها: أن الحكم على أي فعل من أفعال المكلف يتوقف على معرفة قصده من ذلك الفعل هل هو جار على الموافقة أم المخالفة



اليقينية؛ وإنما كانت تكتفي بالتهمة وبعض القرائن والأمارات التي قد لا تكون دائما موصلة إلى اليقين. وفي المقابل تطورت مناهج علم النفس اليوم واستثمرت في عدة مجالات، منها مجال تبين القصد الجنائي، والكشف عن الكذب، وقصد التستر على الجرائم، وقصد الاحتيال والتهرب من القوانين ... وغيرها كثير، بل أصبح خبراء النفس جزءا من المؤسسات القضائية والتجارية، وغيرها.

- **مناهج علم النفس ومعرفة الأحوال النفسية الطبعية**

قد ثبت في علم المقاصد وعلم النفس على السواء أن النفس الإنسانية تعتريها أحوال طبعية تختلف من شخص إلى شخص ومن زمان إلى زمان ومن ظرف إلى ظرف كالهلع والجزع[1]، والخوف والاطمئنان والغضب والفرح والحزن والألم واللذة... وما إلى ذلك من الأحوال البشرية التي ثبت كذلك تأثر الأحكام الشرعية بها والأدلة على هذا لا تنحصر:

- منها الاعتبار الشرعي لقصود المكلفين إذ هي من الأحوال النفسية الباطنية المؤثرة.
- ومنها التأثير الوارد في الشريعة على مجرى كثير من الأحكام والراجع إلى الاختلاف والتغير الواقع في الأحوال النفسية ومثاله:

قوله ﷺ: **(لا يقضي القاضي وهو غضبان)**[2] وقد قاس العلماء عليه جميع الأحوال النفسية التي تؤثر على مجرى الحكم القضائي. فكان منع القاضي في

1 . فقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ سورة المعارج، الآية 21.

2 . أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان رقم 6625.



جميعها من ممارسة مهامه.

ومثاله كذلك النهي الوارد عن الصلاة بحضرة الطعام ومدافعة الأخبثين[1] لما في ذلك من أحوال نفسية مانعة من أداء الصلاة بالخشوع والحضور المقصودين منها وكذلك النهي الوارد عن الإكثار من العبادات خوف الانقطاع لما يعتري النفس نتيجة الإكثار من ملل وتعب...

وإذا ثبت اعتبار هذا الضابط فإنه يعد مسلكا مساعدا للمجتهد وهو يريد توجيه المكلف إلى الأحكام.

ومما يمكن تخريجه على هذا المسلك أمور تتعلق بفقه الدعوة إلى تعاليم الإسلام، فاختيار الحالة النفسية الملائمة شرط أساسي في تبليغ الدعوة، فلا يجوز مثلا أن يقْصَد المكلف وهو في حالة من الإرهاق والتعب أو الغضب والقلق وتعرض عليه الدعوة وتكاليفها بصورة من الإلزام والإجبار... فالطبيعة البشرية في غالبها ترفض هذا المنهج وتمجه، وقد يؤدي ذلك إلى النفور من تكاليف الشريعة رأسا خاصة في مجتمع متغرب عنها.

ومعلوم في عصرنا هذا أن كثيرا من المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية المتعاملة مع «الموارد البشرية» تعتمد على الدراسات النفسية بشكل كبير حتى أصبح لكل مؤسسة أو شركة... أخصائيون في الأحوال النفسية إليهم المرجع في اختيار أي شخص يريد الالتحاق بها. وحري بعلماء الشريعة التنبه لهذا الملحظ وتوخي الأحوال النفسية المناسبة لتنزيل الأحكام وتحقيق مقاصد الشرع في الناس.

- **مناهج العلوم الاجتماعية وتصور الوقائع المجتمعية**

ومما يستحق النظر الاجتهادي الجانب المالي الاجتماعي والاقتصادي عند المكلف لتعلق كثير من التكاليف به، ونظرا لأن الله تعالى خلق الناس مختلفين

1 . رواه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب كراهية الصلاة بحضرة الطعام.



في هذا الجانب منهم الفقير ومنهم الغني، ومنهم المتوسط بين ذلك، ومنهم المسكين... وجعل بعضهم لبعض فتنة وابتلاء، فإن الأحكام تختلف من حالة إلى حالة.

والأمثلة على هذا الباب كثيرة:

- منها أن العبادات المالية كالزكاة يختلف الحكم فيها من الغني إلى الفقير فالغني الممتلك للنصاب تجب عليه الزكاة وتندب إليه الصدقات، وأما الفقير فيجب صرف الزكاة إليه والعناية به وكذلك المسكين وجميع المحتاجين. فالمجتهد عند التطبيق لابد له من التحقيق في الأحوال المالية كالتحقق من ثبوت النصاب عند الغني، وثبوت الحاجة عند الفقير والمسكين.



**حري** بالعلماء توخي الأحوال النفسية المناسبة لتنزيل الأحكام وتحقيق مقاصد الشرع في الناس.



- والحج كذلك من العبادات التي يشترط فيها الاستطاعة المالية وهي «**معتبرة بحال المستطيع**»[1].

- ومنها الحقوق المتعلقة بالأموال: كالدين مثلا يتجه النظر فيه إلى الدائن المعسر فإن تحقق المناط بأنه على حال عسر مالي وضائقة اقتصادية فالحكم بالنظرة أو الإعفاء.

- وكذلك نفقة الزوج على الزوجة: فإذا تحقق المناط بأن العجز عن الإنفاق موجود، للزوجة «**أن تفارقه بعد ضرب الأجل ليتضح إعساره**»[2].

وقد يمتد النظر في هذا الصدد إلى الأحوال الاقتصادية العامة للمجتمع كنظر عمر الفاروق رضي الله عنه إلى حال المجاعة العامة فلم يطبق حد السارق، إذ لم

1. القاضي عبد الوهاب البغدادي، أبو محمد، التلقين في الفقه المالكي، وضع حواشيه الشيخ زكريا عميرات طبعة 1، 1420هـ/1999م، دار الكتب العلمية بيروت /لبنان، ص: 51.
2 . المصدر نفسه ص: 87.



يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه[1].

وعلى هذا، فإن أهمل هذا النظر فكثير من المقاصد الشرعية يلحقها الخلل والخرم وعلى رأسها الكليات الخمس، لذلك كانت الأحوال المالية جزءا من المناط المقاصدي الذي يتأثر به تطبيق الحكم في علاقته مع مقصده.

وعلى هذا أيضا لابد من الاستعانة بعلم الاقتصاد والبحوث الاجتماعية الميدانية في تحديد الوضعية الاجتماعية العامة بالتدقيق، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالتصرف الإمامي المنوط برعاية المصلحة.

وفي أغلب الأحيان يمكن اعتبار النوازل الفقهية بمثابة ظواهر اجتماعية تتطلب دراسة اجتماعية لبناء الأحكام الشرعية المناسبة على نتائجها، وهنا قد نحتاج في هذه الدراسة إلى طرائق علم الاجتماع المعتمدة كطريقة التحليل السببي مثلا[2]. التي تعد طريقة وصفية إحصائية لتحديد العلاقات السببية بين أحداث أو ظواهر اجتماعية، بوصفها مجموعات كلية، وهذا المنهج قد أثبت جدواه نسبيا في علم الاجتماع منذ أبحاث إيميل دوركايم.[3]

وبعبارة المتخصصين فإن تحقيق مناط الواقعة الاجتماعية يحتاج إلى طرائق ومناهج علمية لبناء الأحكام الشرعية على اليقين وما يقاربه من غالب الظن، وليس التوهم والتخمين.

- **مناهج الانتربولوجيا الثقافية وتحقيق مناط الأعراف والعادات.**

مما تقرر اعتباره أيضا في التنويط المقاصدي العوائدُ والأعراف الصحيحة، وقد تكلم العلماء كثيرا في هذا الشأن واعتبروا العرف مصدرا من مصادر التشريع

1 . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، طبعة 1، 1411هـ/1991م، دار الكتب العلمية بيروت. لبنان: 3/ 17 - 18.

2. ريمون بودون، ورينو فيول، الطرائق في علم الاجتماع، ترجمة مروان بطش، ط1، 2010، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ص: 6.

3 . المصدر نفسه.



وقسموه إلى صحيح وفاسد ونوعوه إلى العرف الفعلي والعرف القولي...

والأدلة على اعتبار العرف تواترت حتى كادت أن تبلغ مبلغ القطع وإليها استند العلماء في تقعيد القاعدة الفقهية الكبرى القطعية: «**العادة محكمة**» والتي ثبتت باستقراء نصوص الكتاب والسنة وتصرفات الصحابة وعلماء الأمة.



**تحقيق** مناط الواقعة الاجتماعية يحتاج إلى طرائق ومناهج علمية لبناء الأحكام الشرعية على اليقين وما يقاربه من غالب الظن، وليس التوهم والتخمين



ومما يدعم الاحتكام إلى العرف من جهة الواقع هذا الاختلاف الحاصل في الأحوال البشرية، فلو حدد الشرع جميع الأحكام والمقادير ولم يترك مساحة للاختلاف الموجود بين البلدان والأقوام والأزمان لدخل الحرج على المكلفين، وصعبت عليهم الاستجابة لتطبيق الشريعة وانتفت بذلك مقاصد الشرع. ولأن القول بالاحتكام إلى أعراف النموذج التطبيقي الأول (أي العرب في عهد النزول) لا يستقيم مطلقا ذلك أن أعراف النموذج الأول صالحة لفهم الخطاب لأن عليه أنزل، ولكن على مستوى تطبيق الأحكام فالأمر مختلف، لذلك اتفقت كلمة العلماء على «**أن العادتين متى كانتا في بلدين ليستا سواء أن حكمهما ليس سواء**»[1].

وعلى هذا، فالمجتهد كان مفتيا أو قاضيا أو إماما ينبغي له أن يعلم عوائد وأعراف أهل البلد أو أهل المهنة أو المؤسسة التي يريد تنزيل الحكم على المكلفين التابعين لها، قال القرافي: «**ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفت لا يعلم أنه من أهل البلد الذي منه المفتي وموضع الفتيا، أن لا يفتيه بما عادت يفتى به حتى يسأله عن بلده، وهل حدث لهم عرف في ذلك البلد في هذا اللفظ اللغوي أم لا؟ وإن كان اللفظ عرفيا فهل عرف ذلك البلد موافق لهذا البلد في عرفه أم**



1. القرافي، الإحكام، ص: 232



**لا؟ وهذا أمر متعين واجب لا يختلف فيه العلماء»**[1].

وإذا ثبتت مشروعية اعتبار العوائد والأعراف وضرورته الواقعية خدمة لمقاصد الشريعة، فإن العلماء اشترطوا لذلك شروطا ينبغي التحقيق في توفرها في الأعراف المراد تحكيمها منها:

- **الاطراد والغلبة**: بمعنى أن تكون هذه العادة المراد تحكيمها منتشرة ومتعارفاً عليها وليست نادرة قال السيوطي: «**إنما تعتبر العادة إذا اطردت فإن اضطربت فلا وإن تعارضت الظنون في اعتبارها فخلاف**»[2]. وهذا الاطراد ينبغي أن يعرف بأدلة واقعية تستند في غالبها إلى بحوث اجتماعية تعتمد طرق الإحصاء والاستقراء.

- **ومنها أن يكون العرف قديما غير طارئ** قال الإمام جلال الدين السيوطي: «**العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر**»[3] وقال القرافي: «**والعوائد المتأخرة مطلقا لا تخصص، ولا تقيد وما علمت في ذلك خلافا**»[4].

إن السلوك الثقافي لا يصبح عرفا اجتماعيا يتطلب مراعاته إلا بعد استيفاء الشروط السابقة التي يصبح بموجبها طبيعة ملازمة للمجتمع في حياته وأنشطته المختلفة،والذي يطالع مؤلفات الفقه يدرك أنه لم يتحدث السادة العلماء عن مسالك التحقق العلمي من توفر هذه الشروط إلا في النادر، وتبقى خاضعة في الغالب إلى معرفة الفقيه وظنه، وهذا لا يستقيم مع سعي أهل المقاصد إلى تحقيق القطع أو غلبة الظن في مسائلهم، لذلك هنا نتساءل عن موقع علم الاجتماع بمناهجه وطرائقه الحديثة في تحقيق هذه الغاية وخاصة أن الأعراف والعوائد

---

1 .المصدر نفسه ص: 232.

2 . السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر، ص: 65.

3 . السيوطي، المصدر السابق، ص: 68.

4. القرافي، شهاب الدين، نفائس الأصول في شرح المحصول، طبعة 1، 1416هـ/1995م، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الرياض: 2145/5.



هي فعل جماعي أي من صلب موضوع اشتغال علماء الاجتماع والانتروبولوجيا؟

ما ينبغي تقريره هنا أن ما يتعلق بالأعراف والعادات يدخل ضمن مصطلح الثقافة ذي البعد الانتروبولوجي لفرناند بروديل Fernand Braudel، حيث الثقافة عنده هي: «**الطريقة التي نولد بها، ونحيا، ونحب، ونتزوج، ونفكر، ونؤمن، ونضحك، ونتغذى، ونلبس، ونبني منازلنا، وننظم حقولنا، ويتصرف بعضنا إزاء بعضنا الآخر**[1]».

وعلى هذا فالثقافة بمعناها العملي هي طريقة مجتمع ما في عيشه، ومأكله، وملبسه، ونومه، وحياته، وموته، وفرحه، وحزنه، وبنيانه، وفنه، وغنائه ورقصه واحتفاله... ويقابل مفهوم الثقافة هذا، عند المفكرين المسلمين، مع بعض التجوز، مفهوم الأعراف والعوائد المجتمعية في مجتمع ما، فلكل مجتمع أعرافه وعوائده في تدبير شؤون عيشه وحياته وأنشطته وأفراحه وأحزانه... ولما جاء الدين حاول تهذيب تلك الأعراف بمعيار المصلحة الإنسانية المعتبرة شرعا، لذلك عندما نتطرق للسلوك الثقافي في مجتمع ما، فإنه في الغالب ينصرف إلى أعراف ذلك المجتمع وعوائده.

وقد تم تحديد هذه الأنماط الثقافية العرفية المرعية في الفقه الإسلامي على الأقل على المستوى النظري، وذلك بتعريفات مضبوطة وقواعد مؤصلة، ولكن الطرائق والمناهج لتحقيق مناطها أي في استيفاء شروط مراعاتها ما زالت غير واضحة بالشكل العلمي، لذلك سيحتاج المقاصدي هنا الانفتاح على



**نتساءل** عن موقع علم الاجتماع بمناهجه وطرائقه الحديثة في تحقيق هذه الغاية وخاصة أن الأعراف والعوائد هي فعل جماعي أي من صلب موضوع اشتغال علماء الاجتماع والانتروبولوجيا



1 - Fernand Braudel, (1986) L’identité de la France, tome2, Arthaud – 4 Flammarion, p.105.



مناهج علوم الإنسان ولاسيما الأنتروبولوجيا الثقافية لمعرفة الأعراف وأنواعها ومدى استيفائها الشروط الشرعية، وهذا باب لا بد من فتحه لتطوير البحث في كثير مما يعتمد أو يلغى من السلوك الثقافي في مجتمعاتنا بدعاوى قد لا تكون علمية في كثير من الأحيان.

فمثلا قد يتطلب التحقق من دعوى أقدمية عرف ما واطراده عند مجموعة بشرية معينة، البحث في نشأته وتاريخه، وتتبع مراحل اعتماده والاحتكام إليه دون إنكار، واستمرار ذلك جيلا بعد جيل، وهذا يحتاج إلى مناهج أنتروبولوجية مناسبة.

**فقه اللغة ومعرفة المقاصد اللغوية**

من المباحث التي أصبحت لازمة للدراسات المقاصدية تلك المقدمات اللغوية التي تنبني عليها المقاصد الإفهامية، وهي ما يمكن الاصطلاح عليه بـ» المقاصد اللغوية» إذ هي دائرة على ثلاثة أنواع من المقاصد: مقاصد الواضع، ومقاصد المتكلم (المستعمل)، ومقاصد السامع المتهيء للفهم(المتلقي)، وهي ثلاثة أنواع من المقاصد كلها تحتاج إلى فقه اللغة من أجل الكشف عنها والبناء عليها في المقاصد الإفهامية، وفي هذا السياق قال الشاطبي: «**إن علم المعاني والبيان الذى يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك كالاستفهام لفظه واحد ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة وعمدتها مقتضيات الأحوال وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه ومعرفة**



**الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال.»**[1]

وهكذا يتبين أن هناك حاجة علمية ملحة لمناهج الكشف عن عناصر السياق التداولي للعملية التواصلية، أو ما سماه الشاطبي «**الأمور الخارجة، ومقتضيات الأحوال**»، والتي تستلزم معرفتها الاستعانة بمناهج فقه اللغة وعلوم التواصل، ومناهج تحليل الخطاب، مع مراعاة خصوصية النص الديني الإسلامي، فمثلا كثيرا ما يقرر المقاصديون أن اللغة التي يفهم بها القرآن الكريم هي لغة النزول أي اللغة العربية بسياقها التداولي في فترة النبوة، مما يستلزم البحث عن صلة الألفاظ بالمعاني في تلك الفترة، وعن تاريخ المعاني الملحقة بالألفاظ القرآنية والنبوية، وعن العرف الذي وقعت به المخاطبة... وهذا وغيره يحتاج إلى تطوير مباحث الدلالة المقاصدية بناء على مناهج علمية تنطلق مما أسسه الأصوليون المتقدمون وتستفيد من الدراسات اللغوية المعاصرة.

- **مناهج الدراسات المستقبلية وتحقيق المناط المآلي**

ومن جوانب المناط المقاصدي التي يشترك فيها علم المقاصد مع أحد فروع العلوم الإنسانية مآلات الأفعال لما ثبت أن لها تأثيرا على مجرى الأحكام الشرعية، فاعتبرها الشارع ولم يهملها حتى تقرر عند أهل المقاصد أن: «**النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة**»[2].

فهذه قاعدة كبرى وضابط عظيم لتنزيل جميع أحكام الشريعة، فمراعاة مآل هذه الأحكام عند التطبيق إحدى ركائز أو من ركائز الاجتهاد التنزيلي ذلك أن الاعتناء بالثمرة المقصدية هو الذي توجهت إليه أنظار المجتهدين «**فالمجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام**

1 . الشاطبي، الموافقات: 3 /258.
2. الشاطبي، الموافقات: 140/4.



**إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»**[1]

فالفعل وإن استجمع الأسباب والشرائط وانتفت عنه الموانع فهو معلق حتى يتحقق في مآله وقصد المكلف فيه فقد يسفر التحقيق في المآل على مانع من موانع ذلك الفعل، وهذا الذي استحضره أهل المقاصد في تطبيقاتهم يحدوهم في ذلك هَمُّ الحفاظ على الكليات المقاصدية ذلك أن كثيرا من الأفعال الجزئية المفهوم من ظاهرها الإذن، قد تسفر في مآلها عن خرق واسع في الكليات الثابتة.



**هناك** حاجة علمية ملحة لمناهج الكشف عن عناصر السياق التداولي للعملية التواصلية، أو ما سماه الشاطبي «الأمور الخارجة، ومقتضيات الأحوال



وقد استدل المقاصديون على اعتبار الشرع للمآل بأدلة كثيرة تفيد الاستقراء التام الدال على قطعية هذا الأصل في الجملة وإن وقع الخلاف في التفصيل وقد أحصى ابن القيم تسعا وتسعين وجها من النقول والنصوص كلها دائرة على أصل اعتبار المآل وانتهى إلى القول «وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف»[2].

وإذا ثبت هذا فإن أهل المقاصد اعتمدوا قواعد بمثابة ضوابط كلية للخوض في اعتبار مآلات الأفعال عند التنزيل أهمها قاعدة سد الذرائع:

ومن هنا يتقرر أنه في حالة تحقق المآل الممنوع (أي المناط المانع) لدى المجتهد يطبق حكم منع الذريعة لما فيها من إلحاق خلل بالمقاصد الشرعية، فتدخل المجتهد بهذه القاعدة حماية للمقاصد. وعموما يعتبر المآل من أهم أبعاد المناط المقاصدي الذي ينبغي تحقيقه وهو كما قال الشاطبي:» مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب جار على مقاصد الشريعة»[3].

1. المصدر نفسه: 4/ 140.
2. ابن القيم، إعلام الموقعين 3/ 126.
3. الشاطبي، الموافقات: 4/141.



ولكن التحقيق في المآل إلى المفسدة أو إلى المصلحة، لم تحدد طرائقه في الفقه كذلك، وكل ما ذكر هو قوة التهمة والقرائن أو ظن الفقيه المبني على التخمين والتقدير الفردي، ولكن لا شيء عن التوقعات المبنية على الأرقام والإحصائيات ... ألا يمكن الاستفادة من طرائق الدراسات المستقبلية وهي الآن علم قائم بذاته تستند إليه المؤسسات الكبرى اقتصادية كانت أو سياسية أو غيرها؟

من هذا المنطلق نرى أنه لا بد من طرق باب المستقبليات وعلم التوقعات والتخطيط والإحصاء، ذلك العلم الذي تطور وأصبح ملاذ المؤسسات الصغرى والكبرى على حد سواء بل أصبح هم الدول، والمنظمات العالمية في تقرير سياساتها واستراتيجياتها، وإذا نظرنا إلى وسائل هذا العلم في تحقيق نتائجه نجد أنها ترجع إلى جملة علوم من إحصائيات و بحوث اجتماعية ميدانية واستطلاعات ... لا تعترف إلا بالأرقام، والتشخيص الموضوعي، وقد حققت هذه العلوم ثورة عظمى بتطور نظم المعلومات وتداول المعطيات على نطاق واسع، فالتساؤل الملح: لماذا لا نجعل البحث المقاصدي ينفتح على علوم أخرى فيرتبط بالواقع و يلامسه عبر أرقامه ومعطياته، ويبني أحكامه على مناهج علمية ونتائج يقينية؟

والجواب على هذا السؤال يقتضي منا تقرير ضرورة شرعية وواقعية مفادها أنه ينبغي الانتقال من الوسائل المعهودة في تحقيق المناط كالتخمين والقرائن الضعيفة... إلى الإحصاء المضبوط والاستقراء الرقمي، وبذلك نفتح نافذة واسعة على علم الإحصائيات، فيبني المجتهد المقاصدي تنزيلاته على معلومات مضبوطة، وبذلك يتحقق المقصد من الحكم كجلب المصالح المحققة ودفع المفاسد المتوقعة...

فالدراسات المستقبلية اليوم تطورت على نحو هائل، حيث حشدت جميع طرائق علوم الإنسان، ووجهتها لصالح الكشف عن السيناريوهات المحتملة لتطور الوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومن ثم اتخاذ الإجراءات



الوقائية والاستباقية ضد المفاسد المتوقعة، وهذا عينه روح الأدلة الشرعية المآلية، من سد الذرائع، وجلب المصالح ودرء المفاسد...

**وختاما** لقد حاولت في هذه الصفحات إثارة البحث في موضوع أعتبره في حاجة إلى تعميق نظر، وأنه مما يتوقف عليه تطوير البحث المقاصدي اليوم، كي يساير تطور المجتمع البشري العلمي والتقني والثقافي، ولن يستطيع السادة الفقهاء مواكبة هذه التطورات إلا بتجديد مناهج بحثهم وجعلها قادرة على استيعاب الوقائع المستجدة، وأحسبُ أن مد الجسر العلمي والمنهجي بين علم المقاصد وعلوم الإنسان سيفتح آفاقا رحبة وواعدة للاجتهاد الفقهي المعاصر.

ولكن مع هذا لا بد من الإقرار بأن هناك عدة إشكالات تقف حواجز أمام التواصل المطلوب بين علم المقاصد وعلوم الإنسان، فبالرغم من الاشتراك في موضوع البحث وهو الظاهرة الإنسانية أي المكلف بعبارة المقاصديين، فإنه مازالت هناك بعض العقبات التي تحتاج إلى تذليل كي يزول تخوف السادة الفقهاء من الخوض في الاستعانة بهذه العلوم من أجل تحقيق مناط مسائلهم، ويأتي على رأس هذه العقبات أمور منها: النسبية، وطبيعة المناهج، والمرجعية الحضارية، وشخصية الباحث في العلوم الإنسانية ...، كل هذه الإشكالات لها أجوبة ولا شك، ولكن تحتاج إلى بسط وتفصيل، وفك للالتباس الواقع في المسألة، وهذا ما نعد به في دراسات قادمة بإذن الله تعالى.




## لائحة بالمصادر والمراجع

1. ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط 1978، الشركة التونسية للتوزيع. تونس.

2. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، طبعة 1، 1411هـ/1991م، دار الكتب العلمية بيروت. لبنان.

3. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، نسخة صححها الشيخ طاهر الجزائري، طبعت في بيروت 1319هـ.

4. ريمون بودون، ورينو فيول، الطرائق في علم الاجتماع، ترجمة مروان بطش، ط1، 2010، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت.

5. السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في الفروع، طبعة دون تاريخ، دار الفكر.

6. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، طبعة بدون تاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان.

7. العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، طبعة 1410هـ/1990م، مؤسسة الريان، بيروت. لبنان.

8. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الطبعة الخامسة 1993، دار الغرب الإسلامي.

9. القاضي عبد الوهاب البغدادي، أبو محمد، التلقين في الفقه المالكي، وضع حواشيه الشيخ زكاريا عميرات طبعة 1، 1420هـ /1999م، دار الكتب العلمية بيروت /لبنان.

10. القرافي، شهاب الدين، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات



القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، طبعة2، 1416هـ /1995م، دار البشائر الإسلامية بيروت، لبنان.

11. القرافي، شهاب الدين، نفائس الأصول في شرح المحصول، طبعة 1، 1416هـ/1995م، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الرياض.

1. Edward Cornish, The Study of the Future: An Introduction to the Art and Science of Understanding and Shaping Tomorrow's World, Transaction Publishers, 1 jan. 1977 - 307 pages.

2. Fernand Braudel, (1986) L'Identité de la France, tome2, Arthaud - 4 Flammarion.

3. INTERNATIONAL ENCYCLOPEDIA OF THE SOCIAL SCIENCES, BY CROWELL COLLIER AND MACMILLAN, INC.LIBRARY OF CONGRESS CATALOG NUMBER 68-10023, Vol1. INTRODUCTION.

4. Melville J. HERSKOVITS (1950), Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris: François Maspero Éditeur, 1967, 331 pages. Collection : Petite collection Maspero, no 106.

5. Rieffel, L'Edition en sciences humaines et sociales Paris : Cercle de la Librairie.

6. T. Todorov, La vie commune : Essai d'anthropologie générale. Paris, Le Seuil, 1995.





# أبحاث فقهية





# الشبهة في الفقه المالكي

## - دراسة تأصيلية تطبيقية -

د. أحمد لكلمي[1]



**تمهيد:**

يرنو هذا البحث إلى تسليط بعض الأضواء على الشبهة كمفهوم فقهي، متأصل في الفقه المالكي، متعدد المداخلِ في التراث النوازلي، واعدٍ بآفاق رحبة في الاجتهاد الفقهي المعاصر.

وقد ارتأى النظر أن ينتظم الكلام فيه ضمن مبحثين: يفرد أولهما بالتأصيل اللغوي لمصطلح الشبهة، ثم لتحرير مفهومه الفقهي، على سبيل بيان النسق المنهجي المؤطر له في نطاق ما له من خصوصية داخل المذهب المالكي، على أن يخصص المبحث الثاني لإبداءِ آثار هذا المفهوم في نماذج من التراث النوازلي والقضايا المعاصرة وصفاً وتحليلا.

على أن يكون الختم بإجمال مختلف ما سيتوصَّل إليه من نتائج.

### المبحث الأول:

### الشبهة: من الدلالة اللغوية إلى الاصطلاح الفقهي:

إن البحوث التي تتخذ دراسة اصطلاحات العلوم موضوعا لا بد لها من التأسس على قاعدة تبيُّن وبيان ما تفيده الدلالة اللغوية المحضة للفظ المدروس من المعاني، وهي قاعدة متينة تساعد في فهم مختلف ما يمكن أن يكون لهذا

1 . باحث في الفقه وأصوله - المغرب.



اللفظ من ظلال مفاهيمية في مستويي التصور والتنزيل.

وقلما يختص اللفظ بمفهوم اصطلاحي مستقل عما له في اللغة من معان ودلالات، وذلك شأن لفظ الشبهة؛ إذ لم يَنْأَ به التوصيفُ الأصوليُّ، ولا التوظيف الفقهي، ولا الإعمال المقاصدي عن معانيه اللغوية الأصيلة، وذلك ما سنتبينه من مطالب هذا المبحث.

## المطلب الأول:

## الشبهة في الدلالة اللغوية:

لقد اتفقت المعاجم العربية على إفادة مادة «شبه» وما اشتق منها معانيَ التماثل والتشاكل والغموض والالتباس، ويصدق في كلِّ الوصفُ بعدم البيان: قال ابن فارس: «الشين والباء والهاء: أصل واحد يدل على تشابه الشيء وتشاكله لونا ووصفا»[1]، ومنه:

1 - **الشبه:** ويطلق على معان منها:

أ -المِثْل والمساوي، تقول: *في فلان شَبَهٌ من فلان، وهو شِبْهُه وشَبَهُه أي: شبيهه[2].

ب - الملابس المشاكل: يقال: *تشابه الرجلان واشتبها: أشبه كل منهما الآخر حتى التبسا، ومنه قول الشاعر:

رق الزجاج ورقت الخمـر　　وتشابهـا فتشاكل الأمر

فكأنها خمـر ولا قـدح　　وكأنه قـدح ولا خمـر[3]

***شَبَّه عليه الأمر**: لبسه وخلطه عليه وأبهمه حتى اشتبه بغيره[4]، **وشُبِّه عليه**

1. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: 3 /243.

2. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي: 3 /404.

3. محيط المحيط، بطرس البستاني: 450، وعزاهما لأبي نواس، وهما للوزير الصاحب أبي القاسم ابن عباد، انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: 16 /513؛ وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان: 1/230.

4. المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده: 4 /138؛ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية: 501.




**الأمر**: أشكل والتبس[1].

*واشتبه علي **الأمرُ**: خفي والتبس، **واشتبهت في المسألة**: شككت في صحتها[2]، **واشتبهت الأمورُ وتشابهت: التبست لإشباه بعضها بعضا**[3]، فلم تتميز ولم تظهر[4].



**قلما** يختص اللفظ بمفهوم اصطلاحي مستقل عما له في اللغة من معان ودلالات



2 - **الشبهة**: اسم مصدر من الاشتباه، ومعناه: الالتباس[5]، بـ**«أن لا يتميز أحد الشيئين من الآخر لما بينهما من التشابه عينا كان أو معنى»**[6].

وحقيقتها في المماثلة من جهة الكيفية كاللون والطعم[7]، وجمعها: شُبَه، وشبهات[8].

3 - **المشبَّهات**: المُشَبَّهات والمشتبهات من الأمور: المشكلات، قال:

**واعــلم بأنك في زمــانِ مُشَبَّهاتٍ هُــنَّ هُنَّه**[9]

فمدار المادة إذاً على معنيين متلازمين هما:

- **المماثلة والتساوي**، على تجوز؛ إذ لا يلزم ذلك من كل وجه، وإنما شرطه التقارب في الظاهر.

- **الإشكال والالتباس** الموقعان في الغموض والإبهام والخفاء وهي بواعث

1. معجم متن اللغة، أحمد رضا العاملي: 3 /271.
2. المصدر نفسه.
3. أساس البلاغة، الزمخشري: 228.
4. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن المصطفوي: 6 /12.
5. تاج العروس، الزبيدي: 36 /411.
6. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الاصبهاني: 443.
7. عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، السمين الحلبي: 3 /250، والتوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين المناوي: 202.
8. تهذيب اللغة، الأزهري: 6 /93.
9. كتاب العين، الفراهيدي: 3 /404، وانظر: تهذيب اللغة للأزهري: 6 /92.



الشك.

قال الأزهري: «**روى أبو العباس عن ابن الأعرابي أنه قال: شبه الشيءُ: إذا أشكل، وشبه: إذا ساوى بين شيء وشيء**»[1].

وبين المعنيين تلازم لا يخفى على متأمل ما بينهما من علاقة المآلية؛ إذ مآل الشيء المماثل غيرَه أن يُشكل فيلتبس به.

والجامع بينهما عدمُ البيان؛ لذلك أوردهما معاً عبد الرحمن بن عيسى الهمذاني في «**باب التباس الأمر**» من مؤلفه: «الألفاظ الكتابية»، فقال: «يقال: التبس الأمر والتدبير، ويقال: أشكل الأمر واشتبه واختلط، وخال: إذا اشتبه، ولا يخيل أي: لا يشتبه»، ثم قال: «**والشبهة والعشوة والعمية والغمة والشبهات والعشاوات والعمايات واللبس والحيرة والعماية واحد، وفي الأمثال: قد ركب المغمضة والمعمه، أي: ركب الأمر على غير بيان**»[2].

## المطلب الثاني:
## الشبهة في استعمال الفقهاء:

لقد شاع تداول مصطلح الشبهة على ألسنة الفقهاء، مع اختلاف مناهجهم، وتعدد مذاهبهم، كما اعتنوْا بإدراجه ضمن ما لهم في تعريف الألفاظ والاصطلاحات الشرعية من تآليف وأوضاع، وباستقراء تلك التعريفات نقف على ملاحظاتٍ عديدةٍ أهمها:

أ - تمسكهم ببعض العبارات التي استعملها المتقدمون من غير تجديد لها أو تهذيب بما يزيد المفهوم المعرف جلاء وبيانا[3].

ب - إطالتهم بإيراد المعاني الكثيرة التي يدل عليها المصطلح لكونه مشتركا بين

1. تهذيب اللغة: 6/ 92.
2. الألفاظ الكتابية، عبد الرحمن بن عيسى الهمذاني: 26.
3. من ذلك إبقاء الحنفية على تعريف الشبهة بأنها: «ما يشبه الثابت وليس بثابت»، انظر: الكليات للكفوي:538، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: 1005.



عدة علوم، فيصطلح به أرباب كلٍّ منها على مفهوم خاص بهم[1]، داخل مجالهم المعرفي المحدود.

ج - اختلاف تعريفاتهم من حيث التعميم والتخصيص، فبعضها يجعل مفهوم الشبهة مفيدا مطلق الالتباس والتردد والإشكال؛ إبقاء على ما يفيده بأصل وضعه اللغوي من مَعانٍ[2]، وبعضها يجعله أخص من ذلك فيعتبره منزلة بين الحلال والحرام[3]، والحق والباطل[4]، والخطإ والصواب[5]، وبعضها يعلقه بزمرة الحدود تعريفا وتفسيرا، وبأبواب المناكحات والدماء تمثيلا وتقسيما[6]، مما يوهم قصورَه عن أن يكون له مدخل في بقية أبواب الفقه وزُمَره.



**شاع** تداول مصطلح الشبهة على ألسنة الفقهاء، مع اختلاف مناهجهم، وتعدد مذاهبهم، كما اعتنوْا بإدراجه ضمن ما لهم في تعريف الألفاظ والاصطلاحات الشرعية من تآليف وأوضاع



وفي سياق شرح حديث النعمان بن بشير حديثَ: «**إن الحلال بين وإن الحرام بين، وبينهما مشتبِهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه،**

1. كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: 1004 فما بعدها؛ ولعل مرد هذا التداخل والاشتراك إلى عدم بلوغ هذا المصطلح مرحلة النضج المصطلحي التي يستقل فيها بدلالته الشرعية الفقهية؛ لذلك لم يكن من الممكن أن يعرَّف إلا من خلال العبور والتنقل بين حقول معرفية متعددة، استعانة بها على تقريب مفهومه إلى الأذهان، من غير أن يصل به معرفوه أو بالأحرى مقربوه إلى مستوى الجمع والمنع اللذين بهما تمام الوضوح وكمال البيان.
2. الكليات للكفوي: 538 - 539، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: 1005.
3. الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، للشيخ زكرياء الأنصاري: 77، التوقيف، ابن المناوي: 201.
4. المصباح المنير للفيومي: 159، التوقيف، ابن المناوي: 201.
5. كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي: 1005 فما بعدها.
6. الكليات للكفوي: 539، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: 1006.



**ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»**[1]، نص العلماء على تعلقه بسائر أبواب الشريعة دفعا لتوهم اقتصاره على بعضها، يقول الحافظ ابن حجر العسقلاني: «**وقد توارد أكثر الأئمة المخرجين له - يعني حديث النعمان بن بشير- على إيراده في كتاب البيوع؛ لأن الشبهة في المعاملات تقع فيها كثيرا، وله تعلق أيضا بالنكاح وبالصيد والذبائح والأطعمة والأشربة وغير ذلك مما لا يخفى»**[2].

ولعل هذه المَلاحظ وافية بالقصد من بسطها في هذا المقام، ألا وهو توصيف الاضطراب الذي يكتنف مصطلح الشبهة في العبارات التي عرف بها الفقهاء مفهومَه، وما من شك في أن الاضطراب في تعريفات الألفاظ والمصطلحات، إنما منشؤه مما لها في أذهان معرّفيها من اضطراب المفاهيم والتصورات؛ لذلك فمما يَستدُّ به بحثُ المفاهيم الفقهية استقراءُ ما عرِّفت به في كتب الحدود والتعريفات، خاصة عند أهل المذهب الفقهي الواحد، توسلا بذلك إلى حسن الضبط للمفاهيم، وسلامة تصورها، فليكن ذلك في ثالث مطالب هذا المبحث.

## المطلب الثالث:
## الشبهة في الاصطلاح الفقهي المالكي:

لقد اهتم الفقهاء المالكية بمصطلح الشبهة فخصوه بتعاريف منها:

°تعريف الإمام أبي الحسن ابن بطال القرطبي؛ إذ عرف «المشتبهات» و«الشبهات» عند شرحه حديث النعمان بن بشير في باب تفسير الشبهات من صحيح الإمام البخاري، فقال: «**كل ما تنازعته الأدلة من الكتاب والسنة،**

1. متفق عليه، أخرجه البخاري في: كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، برقم: 52، كما أخرجه في: كتاب البيوع، باب الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبَّهات، برقم: 2051؛ وأخرجه مسلم في: كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، برقم: 1599، وبين كل من روايتي البخاري ورواية مسلم اختلاف ألفاظ يسير.

2. فتح الباري شرح صحيح البخاري، الحافظ ابن حجر العسقلاني: 4/ 290.



وتجاذبته المعاني، فوجه منه يعضده دليل الحرام ووجه منه يعضده دليل الحلال»[1].

- تعريف الإمام الحافظ أبي بكر ابن العربي، وذلك في موضعين من كل من كتابيه «القبس» و«المسالك»، كلاهما في كتاب البيوع، قال في الأول: «وأما المعنى فإن مالكا زاد في الأصول مراعاة الشبه وهي التي يسمونها الذرائع»[2]، وقال في الثاني: «وأما الشبهة فهي في ألسنة الفقهاء عبارة عن كل فعل أشبه الحرام فلم يكن منه ولا بعد عنه، ويسميها علماؤنا الذرائع، ومعناه: كل فعل يمكن أن يتذرع به أي يتوصل به إلى ما لا يجوز»[3].



**مما** يَستدُّ به بحثُ المفاهيم الفقهية استقراءُ ما عرِّفت به في كتب الحدود والتعريفات، خاصة عند أهل المذهب الفقهي الواحد، توسلا بذلك إلى حسن الضبط للمفاهيم، وسلامة تصورها، فليكن ذلك في ثالث مطالب هذا المبحث



- تعريف أبي الحسن علي بن إسماعيل الأبياري قال: «الشبهة تطلق على ما لا حقيقة له، وهو من جنس الأوهام، وهذا هو الذي يفهم من الشبهة إذا أطلقت في مقابلة الدليل، فمعناه أنه اشتبه على المستدل حتى تخيل ما ليس بدليل دليلا، وليس هذا مرادنا في هذا المكان، فإن الشبهة في هذا الاعتبار لا يترتب عليها حكم على حال...وإنما المراد بالشبهة ها هنا ما اشتبه على الناظر حكمه، ولم ينكشف له حقيقة أمره، وقد قال ﷺ: «الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي حول الحمى يوشك أن يقع فيه»، والمشكل منها القسم المتوسط، وهو الشبهة»[4].

1. شرح صحيح الإمام البخاري، ابن بطال: 6/ 193 - 194.
2. القبس في شرح موطإ مالك بن أنس: 2/ 785، والمسالك في شرح موطإ مالك: 6/ 18، مع اختلاف في العبارة يسير.
3. القبس: 2/ 779، والمسالك: 6/ 22، مع تمام المطابقة في عبارتي التعريف في الموضعين.
4. كتاب الورع، أبو الحسن الأبياري: 125.



- أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي، عرفها بقوله: «هي عبارة عن **تشاكل** الأمرين و**تشابه** الشيئين، وليس القطع إلى أحدهما بأولى من الآخر»[1].

إن النظر في هذه التعريفات بعين التحليل يَقِفُنا على قدر ما بينها من التغاير والاختلاف، ومنشأ ذلك - كما يُفهم من كلام الأبياري - تنوع المجالات والأسيقة التي يرد فيها المصطلح، وتعدد زوايا النظر إليه تبعا لذلك، لكن ما تضمنته من تعريفات الشبهة -على ما بينها من اختلاف عبارات - قابل أن ينتظم في ثلاثة مسالك جامعة:

أولها: **مسلك التأصيل منشأً ومبتدأً**: نعني به التعريفين اللذين ردا الشبهة إلى أصل منشئها ومبتدئها، وهو تنازع الأدلة النقلية، وتجاذب المعاني العقلية، تبعا لاحتمال كلٍّ منها موضوعَ النظر الفقهي، وقد أتى على هذا المسلك تعريفا ابن بطال والرجراجي.

ثانيها: **مسلك التوصيف حكماً ومناطاً**: ونقصد به تعريفَ أبي الحسن الأبياري، الذي نَظر فيه إلى أن للشبهة متعلقين: أولهما: خطاب الشارع، والثاني: مناط ما يقتضيه من أحكام، وهي في كليهما لا تخرج عن دلالتها على الالتباس والإشكال، غير أنها لفظية في خطاب الشرع سواء منه ما يقتضي التكليف بمجرد الإيمان، وما يستدعي الطاعة والامتثال بالأعمال[2]، وعينية في المناط الذي تتنزل عليه الأحكام.

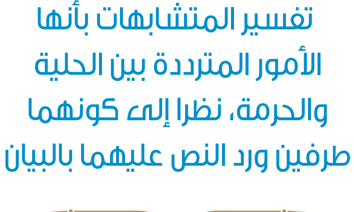
وقد تواطأ شراح حديث النعمان بن بشير على تفسير المتشابهات بأنها **الأمور المترددة بين الحلية والحرمة**، نظرا إلى كونهما طرفين ورد النص عليهما بالبيان، وإلى أنه لا مدخل لها في أي منهما إلا بالإلحاق، لأنه «**إذا علم بأي أصل تلتحق**

1. مناهج التحصيل، ونتائج لطائف التأويل، في شرح المدونة وحل مشكلاتها، أبو الحسن الرجراجي: 5/ 323.
2. للشاطبي فيما يرجع إلى الأمرين من المتشابه اصطلاح خاص، إذ يسمي الأول بالمتشابه الحقيقي، والثاني بالإضافي، انظر: الموافقات: 3/ 68 - 69.




**زال كونها شبهة وكانت إما من الحلال أو من الحرام»**[1].

قال القاضي عياض: «وما حصل عند العلماء في هذا الحد **فقد خرج من المشتبه إلى البين، وإنما الكلام فيما لم يتبين... أو لم يظهر له دلالة لأحد الوجهين»**[2].



**تواطأ** شراح حديث النعمان بن بشير على تفسير المتشابهات بأنها الأمور المترددة بين الحلية والحرمة، نظرا إلى كونهما طرفين ورد النص عليهما بالبيان



ثالثها: **مسلك التوظيف مقصِداً ومآلاً**: نريد به مسلك النظر إلى الشبهة من حيث تعلقها بواقع قصد المكلف الباعث له على الفعل، وبالمتوقَّع الذي سيفضي إليه إقدامه عليه، وجاء على هذا المسلك تعريف أبي بكر ابن العربي المعافري.

وقد انفرد رحمه الله - فيما يبدو - بهذا التصور؛ إذ تنبه إلى أنه لما كانت القصودُ والنياتُ من مستودعات الضمائر، ومكنونات السرائر، ومحجوبات الغيوب، ومضمرات القلوب، سهل تعلقُ الشبه وإحاطة الظنون والرِّيَب بها، فنادى بجعلها محل أنظار المجتهدين في مقامات التنزيل، حتى يقعّدوا لها من القواعد ما يمحصها ويختبرها، ابتلاءً لها أيها أصوب وأخلص، فتقع الموافقة بين قصد المكلف في العمل تنزيلا وامتثالا، وبين قصد الشارع في التشريع مقصدا ومآلا.

وحيث إن المكلف إذ يمتثل الأحكام ظاهرا ربما قصد بها باطنا إلى غير ما قصد الشارع إليه، فتوسل إلى المحظور الممنوع بالجائز المشروع، فيكون قد تعلقت الشبهة بقصده، فيُحكَم بإبطال عمله؛ حتى تُحفظ للشريعة حرمتُها، ويُضمَن حسنُ امتثالها والعمل بها، وهذا وجه تفسير ابن العربي رحمه الله للشبهة بالذريعة.

1. شرح الأربعين النووية، ابن دقيق العيد: 29.
2. إكمال المعلم، القاضي عياض: 5 /284.




وقد تعلقت أنظار المجتهدين بمقاصد الشارع تعلقها بنوايا المكلفين، حرصا منهم على حسن التوافق بينها والاتساق، فاجتهدوا في استنباط أصول عامة ليُحتكم إليها كلما تعلقت الشُّبه بالأحكام فخيف ألا تتحقق بها المقاصدُ التي شُرعت من أجلها ابتداءً.

ومن أعظم هذه الأصول أصل اعتبار المآل الذي عده الأصوليون مستند الاجتهاد التطبيقي للفقه الواقعي العملي، وفيه ما أطبقت شهرته الآفاق، من قول الشاطبي أبي إسحاق: «**النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعا لمصلحة فيه تُستَجلَب أو لمفسدة فيه تُدرَأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة**»[1].



**تعلقت** أنظار المجتهدين بمقاصد الشارع تعلقها بنوايا المكلفين، حرصا منهم على حسن التوافق بينها والاتساق



فذكر رحمه الله الصبغة المقصدية لهذا الأصل الكلي القطعي، مبينا تعلق أحكام الشريعة بتحقق ما وضعت من أجله من مصالح

1. الموافقات، الشاطبي: 4/ 140 - 141.



العباد التي أنيط بها التكليف، وما لهذه الإناطة من أثر على الحكم الشرعي الذي يتكيف بحسب ما قد يطرأ عليها من تغير واستحالة، مشيرا إلى أن فرض المجتهد وهو يدرس الوقائع والأفعال والتصرفات أن ينظر في مآلاتها تجريدا قبل أن ينزل عليها الأحكام تنزيلا، مراعيا ما يمكن أن يستدعيه تغير الوقائع والأفعال والتصرفات من تجديد الأحكام بحسب ذلك.

ومما يتحقق به هذا النظر المآلي مما يرجع إلى مقاصد الشارع قاعدتا: مراعاة الخلاف والاستحسان؛ لذلك عدهما الشاطبي رحمه الله من جملة ما ينبني عليه من قواعد[1].

ولا يكاد يشِذ عن هذه المسالك الثلاثة شيء مما ذكرنا من تعريفات الشبهة، مما يقتضي اعتبارَها النسقَ المنهجيَّ الجامعَ لماصَدقات المفهوم، والرابطَ بين مختلف متعلقاته وقضاياه.

فيتبين من هذا كله أن للشبهة عند المالكية مستوياتٍ ثلاثاً:

- المستوى الحكمي.
- المستوى المناطي.
- المستوى المآلي.

ولاشك أن لهذا النسق النظري آثاراً عمليةً في مقامات التنزيل؛ إذ به استداد رميِ المفتين صوبَ مرامي المقاصد الشرعية، حتى تصيبَ فتاواهم الغاياتِ المصلحيةَ المرعية، فيقعَ الامتثال على مقتضى التكليفِ وضعاً وقصداً، فما مثُلُ ذلكَ ونماذجُهُ وصفاً وتحليلاً؟

ذلك ما سنفرد له ثاني مبحثي هذه الدراسة.

1. الموافقات، الشاطبي: 4/ 146 - 152؛ ويلاحظ أن مسلك المالكية في تأصيل مراعاة الخلاف لا يختلف عن مسلكهم في الاستدلال على اعتبار المآل في شيء، وذلك لما بينهما من التداخل.



## المبحث الثاني:
## الشبهة في التطبيق الفقهي: نماذجُ ومُثُلٌ:

إن أيَّ بناءَ نظريٍّ لا يُشهد له بالاعتبار إلا بعد اختباره في مساقات التطبيق العمليّ، ففيها تظهرُ إفادتُه وجدواه. وإذا كان مفهوم الشبهة أصوليَّ المنزَعِ، مقصِديَّ الطابعِ، فلا شيءَ يجلّيِ أهميتَهُ من إبداءِ سَنِيِّ آثاره في مقام التنزيل.

وقد أفادتنا المدوناتُ النوازليةُ التراثيَّةُ قضايا أُعملَ في معالجتِها النسقُ النظريُّ الموصوفُ، مما يشهدُ بصلوحيته لأن يُتخذ أساساً تخرَّجُ عليها طوارئ النوازل ومتجددات الوقائع.

على أني لا أزعُمُ أن الفقهاءَ أوجدوه نسقاً نظريا مصُوغاً مُحرّراً، وإلا فلا شيءَ يُحوجِ إلى إعادة ما حرروه، وتكرار ما قرروه، وإنما الذي أؤكّدُه أنه كان منقدحاً في أذهانهم بمستوياته الثلاثة، لكني لم أقف على من حرره مخلَّصاً على النحو الذي اجتهدتُ فيه إبرازاً وإظهاراً.

على أن ما يقف عليه الباحثُ من مثُل المسائل التي يتجلى فيه ذلك النسقُ لا يلزَمُ منه اختصاصُ بعضها بمستوى من مستوياته، بل يلاحَظُ أن منها ما تتنازعُ النظرَ فيهِ تلك المستوياتُ كلُّهَا.

وقدْ وُجد فيما استدَّ ورشَد من فتاوى القضايا المعاصرة ما يشهَدُ لهذا النسَقِ بالإعمال والاعتماد، فلنمثل لذلك بنماذج ثلاثة في مطالب ثلاثة.

### المطلب الأول:
### ألفاظ الطلاق غير الصريحة هل يراعى فيها مدلول اللفظ لغة أم عرفا؟

**أ - نصوص النازلة:**

*فتوى للفقيه الحسن بن عثمان الجزولي التملي الأسكاوري[1]:

1. الحسن بن عثمان بن محمد الجزولي التملي الإسكاوري، شيخ الجماعة زمانَه، انظر: خلال جزولة،



«الحمد لله وحده، قال الإمام القرافي: جميع كنايات الطلاق لا يلزم منها شيء في زماننا إلا لفظ الحرام تلزم به طلقة، لأن الناس لا يعرفون ذلك، فإنا لا نجد أحدا يقول لامرأته إذا أراد طلاقها: حبلك على غاربك، ولا غير ذلك من الكنايات.

وأما الحرام في اللغة فمعناه: المنع، يقال: حرَمه إذا منعه، وأما أن يحرَّم بالثلاث فلا، ويكون مالك القائلُ بالثلاث إنما تكلم على عرف زمانه وبلده؛ ولا تقل: فُهم ذلك من «المدونة» وغيرِها من كتب المالكية، لأن العرف المعتبر ما تفهمه العامة، ولو قلت لجماعة من العوام: ما معناه؟ لقالوا: ما علمنا إلا ما سمعناه من الفقهاء، وبذلك من لم يعرف معنى الحرام أنه لا يلزمه إلا طلقة واحدة كما قال القرافي.

ثم قال: من أفتى بغير هذا فهو مذنب عاص، لأنه تعرض للفتوى وليس من أهله، إذ الاعتماد على المنقول ضلال في الدين، قال ابن عبد السلام في كتاب الأيمان: «لا ينبغي أن يعتمد على مسألة أفتى بها مالك في زمانه، وعلى عرف بلده وزمانه، فيفتي لهذا الحالف بالحرام أنه لا يلزمه إلا طلقة واحدة بائنة على قول، أو رجعية على قولِ آخرَ من أصحاب مالك، فأيَّهما اعتمد السائل لا يخفى عليه حكمُه من تجديد عقد النكاح على الأول، والإشهاد بالرجعة على الثاني، والله أعلم» كتبه الحسن بن عثمان التملي»[1].

* فتوى الفقيه حسين بن علي بن طلحة الشوشاوي الرجراجي[2]:

---

العلامة محمد المختار السوسي: 3 /192 وسوس العالمة، له أيضا: 157، توفي رحمه الله عام: 932هـ، انظر: وفيات الرسموكي: 50؛ المعسول، العلامة محمد المختار السوسي: 13 /27؛ الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، الدكتور محمد حجي: 2 /571 - 572.

1. فقه النوازل في سوس: قضايا وأعلام، الدكتور الحسن العبادي: 118.

2. أبو حسين بن علي بن طلحة الرجراجي الشوشاوي ، اتفق مترجموه على أنه توفي أواخر القرن التاسع الهجري، وعلى أنه مفسر وأصولي ونوازلي، ترجمته في: درة الحجال، ابن القاضي: 1 /244، نيل الابتهاج، أحمد بابا السوداني: 163، طبقات الحضيكي: 1 /189 - 190، المعسول، المختار السوسي: 6 /169، خلال جزولة: 4 /160 - 162، فقه النوازل في سوس قضايا وأعلام، الدكتور الحسن العبادي: 104 - 107.



**سئل «عمن قالت له امرأتُه: كل هذا، على سبيل المودة، فقال لها: أبرأك الله مني، هل ذلك يؤثر طلاقا؟ أم لا شيء يلزمه في ذلك؟**

**الجواب: أن ذلك لا يؤثر طلاقا ولا تحريما؛ لأن هذا اللفظ جار على الألسنة، لا يقصد به طلاق، وليس من كناية الطلاق ولا من صريحه، ولا من محتمله في عرف الناس»**[1].

**ب - تعريف المسألة الفقهية موضوع النازلة:**

موضوع هاتين الفتويين هو مسألة الألفاظ غير الصريحة: هل تفيد بمنطوقها ما تفيده الألفاظ الصريحة من حل العصمة وإنهاء العلاقة الزوجية؟ وهل المعول في ذلك على ظواهر تلك الألفاظ وما لها في نصوص الأمهات من المعاني والدلالات؟ أم على الأعراف الخاصة بأهل كل بلد وما يعبِّرون به عن معنى الإنهاء والحل بحسب ما لهم من لهجات أو لغات؟

**ج - تحليل الفتوين وبيان وجه تعلقها بالشبهة:**

الأصل في مذهب الإمام مالك وقوعُ الطلاق بأي لفظ عبَّر المطلِّق، سواء أكان صريحا في إفادة معناه، أم مكنيا به عنه؛ قال ابن عاصم:

**«وينفُذ الطـلاق بالتصريح وبالكنايات على الصحيـح»**

قال ابن الناظم: «**ينفُذ الطلاق من مُوقِعه، بالتصريح الصحيح وبالكناية على الصحيح من القول**»[2].

ولا شك أن صريح لفظ الطلاق لا يُبقي مجالا لاحتمال إرادة معنىً آخرَ غيرِه، لما عُلم من الشرع من تعظيمه شأنَ الأبضاع، وحرصِه ألا يستهان بها، لقول النبي ﷺ: «**ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة**»[3].

---

1-النوازل المجموعة من فتاوى المتأخرين، عبد الله بن إبراهيم بن علي بن داود التملي: 277 - 278.

2. شرح ابن الناظم لتحفة ابن عاصم: 2 /787.

3. أخرجه: الترمذي في أبواب الطلاق واللعان، باب ما جاء في الجد والهزل في الطلاق، رقم الحديث: 1220؛ وأبو داود: كتاب الطلاق، باب في الطلاق على الهزل، رقم: 2194؛ وابن ماجه: كتاب الطلاق: باب من طلق أو نكح أو راجع لاعبا، رقم: 2039؛ والحاكم في المستدرك: كتاب الطلاق، رقم: 2859؛ كلهم من



بخلاف الكنايات فتفترق عن صريح الألفاظ فيما يعتريها من الاشتباه في قصد اللافظ بها الطلاقَ أو غيرَه؛ فلذلك اختُلِف فيها: هل يقع بها الطلاق ابتداءً؟ أم يتوقف وقوعُه بها على نية اللافظ؟ إذ بها يتبين كنه مراده، وتتضح حقيقة قصده.



**الأصل** في مذهب الإمام مالك وقوعُ الطلاق بأي لفظ عبَّر المطلِّق، سواء أكان صريحا في إفادة معناه، أم مكنيا به عنه



ومع الاتفاق على وقوع الطلاق باللفظ الصريح، فقد وقع الاختلاف بين علماء المذهب وغيرهم في ضابط ما يُعَد من الألفاظ صريحا، هل هو لفظ الطلاق خاصة؟ أم يُلْحَق به ما في معناه مما غالبُ استعمالِه العرفيِّ اعتبارُه كالصريح: ك: «الحرام» و«حبلُك على غارِبك»؟ أم يحتكم في ذلك إلى كتاب الله فيُجعَل كلُّ ما عدا الطلاق والسراح والفراق كناياتٍ؟

بكلٍّ قال بعضٌ من الفقهاء؛ وأيّاً ما كان ضابط ذلك فإنهم اتفقوا على وقوع الطلاق متى استجمع أوصافا ثلاثة: النية واللفظ وكون اللفظ مفيدا الطلاق[1].

أما الكنايات فجعلوها على قسمين: ظاهرة وباطنة محتملة؛ فأما الظاهرة فمع اتفاق الأصحاب على أن اللافظ بها لا يصدَّق في دعواه أنه لم يرد بها الطلاق إلا أن يقوم دليل الحال شاهدا له بصدق دعواه في ذلك، فإنهم اختلفوا في هذه الكنايات من حيث ما يُعد من صيغها وألفاظها، ومن حيث عددُ ما يقع بها من

---

طريق عبد الرحمن بن حبيب ابن أردك المدني عن عطاء عن يوسف بن ماهك عن أبي هريرة مرفوعا. قال الترمذي: "هذا حديث حسن غريب"، وقال الحاكم: "هذا صحيح الإسناد، وعبد الرحمن بن حبيب هذا هو ابن أردك، من ثقات المدنيين، ولم يخرجاه"، تعقبه الذهبي بقوله: "فيه لين"؛ وللاختلاف فيه توثيقا وتضعيفا انحطت درجة الحديث من الصحيح إلى الحسن لغيره؛ انظر شواهد الحديث ورواياته والحكم عليها في: تلخيص الحبير، ابن حجر: 3/423 - 424.

1. مناهج التحصيل، الرجراجي: 5/ 29-28؛ وقد حقق القرافي مراد «الأصحاب» من النية فيما يبدو منه تناقضٌ من أقوالهم في المعول عليه في وقوع الطلاق: هل هو النية والقصد، أم العبارة واللفظ؟ انظر: الأمنية في إدراك النية: 151 - 155.




طلقات: أواحدة أم ثلاث؟ ومن حيث توقفُ وقوع الطلاق بها على نية اللافظ.

وقد بيَّن الرجراجي سبب هذا الخلاف بعد أن بسط القول في عرض ما انتظم فيه من أقوال خمسةٍ فقال: «**وسبب الخلاف اختلافهم في ذلك: هل هو صريح أو كناية؟**

**فمن رأى أنه من الصريح قال: لا يُنَوَّى كما لا ينوَّى إذا صرَّح بالطلاق الثلاث.**

**ومن رأى أنه من الكنايات قال: ينوَّى في المدخول بها وغير المدخول بها.**

**والقول بالتفصيل تردد بين المذهبين، واستحسان جار على غير قياس»**[1].

**الكنايات** تفترق عن صريح الألفاظ فيما يعتريها من الاشتباه في قصد اللافظ

**وأما الكناياتُ المحتمِلة الطلاقَ وغيره فوقوع الطلاق بها موقوفٌ على نية اللافظ. فله ما نوى:**

**إما الطلاقَ فيحكمَ عليه بالثلاث إلا أن يتبين أنه لم يقصد إلا واحدة؛**

**وإما أن يدعي أنه لم يقصد الطلاق ففي تصديق دعواه قولان قائمان من المدونة:**

**أحدهما: أن إلزامَه الطلاقَ موقوف على نيته.**

**وثانيهما: ألا تقبَل دعواه فيُلْزَمَ الطلاقَ ما لم يأت قوله في سياقٍ يُفْهَم منه أنه لم يرد الطلاق، فيصدق في دعواه**[2].

إذا امتهد ذلك فَلْنَكُرَّ بالحديث على الفتويين المعروضتين على نظر التحليل فنقول:

---

1. مناهج التحصيل، الرجراجي: 5 /32؛ وانظر في بسط هذا الخلاف: الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي: 2 /277 فما بعدها، مواهب الجليل للحطاب: 4 /54، المعونة للقاضي عبد الوهاب: 2 /848 فما بعدها.

2. مناهج التحصيل، الرجراجي: 5 /32-34.



ما تعلقت به النازلة المستفتى فيها من ألفاظ: «الحرام» و«حبلك على غاربك» و«الإبراء» هو من نوع الكنايات الظاهرة التي اتفق أهل المذهب على أن اللافظ بها لا يمكن أن يقصد بها غير الطلاق، فلا يُصَدَّق في دعواه إرادةَ غيره كما تقدم؛ وقد أمضى عليه أهل المذهب أمر البينونة الكبرى اتساقا مع قاعدة الاحتياط للفروج، فألزموه ثلاث تطليقات؛ قال في المدونة: «**قلت: أرأيت إن قال لامرأته: أنت علي كالميتة أو كالدم أو كلحم الخنزير، ولم ينو به الطلاق؟ قال: قال مالك: هي البتة، وإن لم ينو بها الطلاق**»[1].

لكن هذه الألفاظ إنما يترتب أثرها على من أجراها على لسانه عالما بمدلولها لغة أو عرفا، لذلك صدَّر الفقيه الحسن بن عثمان التملي فتواه بمفهوم كلام للقرافي في «الفروق» عن مرجعية العرف في تحديد دلالات ما يستعمل من الألفاظ في الطلاق[2].

وأصل كلامه رحمه الله: «**معنى التحريم في اللغة: المنع، فقوله: «أنت علي حرام» معناه: الإخبار عن كونها ممنوعةً، فهو كذب لا يلزم فيه إلا التوبةُ في الباطن والتعزيرُ في الظاهر كسائر أنواع الكذب، ليس في مقتضاها لغةً إلا ذلك...و«حبلك على غاربك» معناه: الإخبار عن كون حبلها على كتفها، وأصله أن الإنسان إذا كان يرعى بقرة، وقصَد التوسعةَ عليها في المرعى، ترك حبلها من يده ووضعه على غاربها وهو كَتِفُها، فتنتقل في المرعى كيف شاءت. فإذا لم تكن**



**ألفاظ**: «الحرام» و«حبلك على غاربك» و«الإبراء» هو من نوع الكنايات الظاهرة التي اتفق أهل المذهب على أن اللافظ بها لا يمكن أن يقصد بها غير الطلاق



1. المدونة: 2/ 282.
2. ورد كلام القرافي هذا مورد الاستدراك على كلام للمازري في تحقيق خلاف الأصحاب في مسألة ألفاظ الكنايات في الطلاق.





**المعولُ** في ألفاظ الكنايات على الوضع اللغوي الذي لا تعدو فيه معنى الإخبار بما يحتمل الصدق والكذب،



**هناك نية كان إخباره عن كون المرأة كذلك كذبا؛ وإن قصد الاستعارة والمجاز والتشبيه بينها وبين البقرة في أنها تصير مطلقة التصرف لا حجر عليها من قبل الأزواج بسبب زوال العصمة كما تبقى البقرة في مرعاها كذلك. فهذا لا يتحقق إلا مع النية كسائر المجازات. إذا فُقدت فيها النية كان اللفظ منصرفا بالوضع للحقيقة فيصير كذبا؛ وكذلك جميع ما ذُكر من ألفاظ الطلاق»**[1].

فجعل رحمه الله المعولَ في ألفاظ الكنايات على الوضع اللغوي الذي لا تعدو فيه معنى الإخبار بما يحتمل الصدق والكذب، ثم وقف النقل إلى المعنى المجازي على شرط النية والقصد.

فلا بد من تنوية المتلفظ بهذه الألفاظ حتى يرتفع الاحتمال ويزول الاشتباه عن مراده بها.

ثم بنى على ما قرر من ذلك أن دلالة هذه الألفاظ على الطلاق أولا ثم على البينونة ثانيا متوقفة على تحقق نقلها بكثرة الاستعمال من حقائقها اللغوية التي لا تعني فيها شيئا من ذينك المعنيين إلى المستوى المجازي الذي تصير فيه كنايات لا معنى لها إلا الطلاق، بحيث يتبادر ذلك المعنى إلى الأذهان ابتداءً بمجرد الإطلاق من غير توقف على قرينة.

ثم قال رحمه الله: **«فإذا أحطت به علما ظهر لك الحقُّ في هذه الألفاظ. وهو أنا لا نجد أحداً في زماننا يقول لامرأته عند إرادة تطليقها: «حبلك على غاربك»...هذا ما لم نسمعه قط من المطلِّقين؛ ولو سمعناه وتكرر ذلك على سمعنا، لا يكفي ذلك في اعتقادنا أن هذه الألفاظ منقولة كما تقدم تقريره؛**

1. الفروق: 1/ 134 - 136.



**وأما لفظ الحرام، فقد اشتهر في زماننا في أصل إزالة العصمة، فيفهم من قول القائل: «أنتِ علي حرام»، أو «الحرام يلزمني»، أنه طلق امرأته؛ أما أنه طلقها ثلاثا فإنا لا نجد في أنفسنا أنهم يريدون ذلك في الاستعمال؛ هذا قوله فيما يتعلق بمصر والقاهرة. فإن كان هناك بلد آخر تكرر الاستعمال عندهم في الحرام أو غيره من الألفاظ الثلاث حتى صار هذا العددُ هو المتبادرَ من اللفظ، فحينئذ يحسن إلزام الطلاق الثلاث بذلك اللفظ»**[1].

فجعل رحمه الله أول اللفظين غير مفيد من الطلاق ولو أدناه، فضلا عن أعلاه، وجعل ثانيَهما مفيدا أقلَّه لا أكثرَه، وهو الطلقة الواحدة لا الثلاث، بناء على الاستعمال العرفي في بلده، فدل ذلك على أن منصوص المذهب في الكنايات الظاهرة إنما تأسس على عرف بلد الإمام مالك رحمه الله، وما كان من الأحكام على الأعراف متأسسا فالتغيرُ طبعه وسِمَتُه؛ إذ «**انتقال العوائد يوجب انتقال الأحكام**»[2] كما قال القرافي رحمه الله.

ومعنى هذا أن الأعراف قاضية على اللغات، إذ لم يَلزَم أهلَ مصر والقاهرة من ظواهر ألفاظ الكنايات - مع عروبتهم - إلا ما جرى عليه عرفُهم؛ وأهل صقع سوس أولى بذلك لعُجمتهم، فلا ينبغي أن يحمَلوا على ما استند من الأحكام إلى غير أعرافهم.

ولذلك نفى الفقيه حسين الشوشاوي -في نص النازلة الثاني- عن لفظ الإبراء أي أثر في الطلاق أو التحريم، إذ لا يفيد ذلك لا بدلالة لفظه تصريحا أو كناية، ولا باستعمال الناس له عرفا؛

وذلك ما بنى عليه الحسن بن عثمان رحمه الله فتواه، ذلك أن «**العرف المعتبر ما تفهمه العامة، ولو قلت لجماعة من العوام: ما معناه؟ لقالوا: ما**

---

1. الفروق: 1/ 137 - 138.
2. الفروق: 1/ 139.




**علمنا إلا ما سمعناه من الفقهاء، وبذلك من لم يعرف معنى الحرام أنه لا يلزمه إلا طلقة واحدة»؛ ثم قال: «من أفتى بغير هذا فهو مذنب عاص، لأنه تعرض للفتوى وليس من أهله، إذ الاعتماد على المنقول ضلال في الدين»؛ وهذا كتحذير القرافي من تحكيم عرف بلد مالك أو مسطور كتب فقهه في دلالات الكنايات، وتقديمها على عرف الاستعمال إذ قال: «وإياك أن تقول: أنا لا أفهم منه إلا الطلاق الثلاث، لأن مالكا رحمه الله قاله، أو لأنه مسطور في كتب الفقه، لأن ذلك غلط، بل لا بد أن يكون ذلك الفهم حاصلا لك من جهة الاستعمال والعادة، كما يحصل لسائر العوام، كما في لفظ الدابة والبحر والراوية، فالفقيه والعامي في هذه الألفاظ سواء في الفهم، لا يسبق إلى أفهامهم إلا المعاني المنقول إليها، فهذا هو الضابط، لا فهم ذلك من كتب الفقه، فإن النقل إنما يحصل باستعمال الناس لا بتسطير ذلك في الكتب، بل المسطَّر في الكتب تابع لاستعمال الناس فافهم ذلك»**[1].

ثم ألزم المفتيَ سؤالَ المستفتي عن بلده لئلا يفتيَه بما لا يناسب عرف الاستعمال في بلده، ثم قال: **«فهذه قاعدة لا بد من ملاحظتها، وبالإحاطة بها يظهر لك غلط كثير من الفقهاء المفتين، فإنهم يُجرون المسطورات في كتب أئمتهم على أهل الأمصار في سائر الأعصار، وذلك خلاف الإجماع، وهم عصاة آثمون عند الله تعالى، غير معذورين بالجهل، لدخولهم في الفتيا وليسوا أهلا لها، ولا عالمين بمدارك الفتاوى وشروطها واختلاف أحوالها؛ فالحق حينئذ أن أكثر هذه الألفاظ التي تقدم ذكرُها ليس فيها إلا الوضع اللغوي، وأنها كنايات خفية لا يلزم بها طلاقٌ ولا غيره إلا بالنية، فإن لم تكن له نية لم يلزمه شيء حتى يحصلَ فيها نقل عرفي كما تقدم بيانه، فيجب اتباع ذلك النقل على حسب ما نُقل اللفظ إليه من بينونة أو عدد أو غير ذلك؛ فهذا هو دين الله تعالى الحقُّ**

1. الفروق: 1/ 138.



الصريح، والفقهُ الصحيح»[1].

هذا، وإن مدخل الشبهة في هذه النازلة هو دلالة الكنايات على الطلاق، إذ لولا ما فيها من الشبهة الآتية من قيام احتمال إرادة اللافظ غير معنى الطلاق لكان لها من القوة في الدلالة على معناه مثل ما للفظ الصريح، ولاستغنت عن النية استغناءَه عنها؛ وإلى ذلك الإشارة بقول المقري رحمه الله في قواعده: «النصوص لا تفتقر إلى نية، لانصرافها بصراحتها إلى مدلولاتها، بخلاف الكنايات والمحتمِلات»[2].

وربما تراءى لنا بعد تأمل هاتين الفتويين بإعمال النظر المآلي فيهما ما يتحقق بها من حفظ كيان الأسر واستدامة قيامها وبقائها، لما يمكن أن يؤول إليه أمر تنزيل الكنايات منزلة الألفاظ الصريحة في الطلاق من المسارعة في نقض بنيان الأسر بمجرد تلفظ الأزواج بما يحتمل معنى الطلاق وغيره، فيتعين العدول عن منصوص المذهب في هذه المسألة إلى ما يتحقق به الاستبراء من شبهة الوقوع في مفاسد الفرقة والشتات.

فتبين من كل هذا أن الشبهة في هذه النازلة ذات مستويين: المستوى المفهومي في دلالة الألفاظ المسؤول عنها على الطلاق، والمستوى المآلي الذي يتضح فيما يترتب على إعمال مقتضى الاشتباه في مفهوم تلك الألفاظ ودلالاتها من استبقاء الزوجية واستدفاع الفرقة.

## المطلب الثاني:
## مسألة بنوك الحليب: هل تترتب على الارتضاع من ألبانها آثارُ الرَّضاع الطبيعي أم لا؟

### أ- نصوص النازلة:

#### 1- قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي:

«..بعد أن عرض على المجمع دراسة فقهية ودراسة طبية حول بنوك الحليب،

1. الفروق:1 /140 - 141.
2. قواعد المقري: القاعدة: 42، ص: 101.




وبعد التأمل فيما جاء في الدراستين ومناقشة كل منهما مناقشة مستفيضة شملت مختلف جوانب الموضوع تبين منها:



**بنوك** الحليب تجربة قامت بها الأمم الغربية، ثم ظهرت مع التجربة بعض السلبيات الفنية والعملية، فانكمشت وقل الاهتمام بها



**أولا:** أن بنوك الحليب تجربة قامت بها الأمم الغربية، ثم ظهرت مع التجربة بعض السلبيات الفنية والعملية، فانكمشت وقل الاهتمام بها.

**ثانيا:** أن الإسلام يعتبر الرضاع لحمة كلحمة النسب يحرم به ما يحرم من النسب بإجماع المسلمين، ومن مقاصد الشريعة الكلية المحافَظة على النسب، **وبنوك الحليب مؤدية إلى الاختلاط أو الريبة.**

**ثالثا:** أن العلاقات الاجتماعية في العالم الإسلامي توفر للمولود الخداج أو ناقص الوزن أو المحتاج إلى اللبن البشري في الحالات الخاصة ما يحتاج إليه من الاسترضاع الطبيعي، الأمر الذي **يغني عن بنوك الحليب.**

قرر ما يلي:

**أولا:** منع إنشاء بنوك حليب الأمهات في العالم الإسلامي.

**ثانيا:** حرمة الرضاع منها»[1].

**2 - قرار مجلس الإفتاء الأوربي:**

«تداول أعضاء المجلس في موضوع انتفاع أطفال المسلمين –ولاسيما الخدج وناقصي الوزن عند الولادة- من لبن بنوك الحليب المنتشرة في المجتمعات الغربية، **والتي يحتاجها هؤلاء الأطفال إنقاذا لحياتهم.**

وبعد الاطلاع على القرار رقم: 6 (6 /2) الصادر عن مجمع الفقه الإسلامي

1. مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، عدد: 2، 1 /383؛ وانظر: قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي (1403هـ-1430هـ / 1988م-2009م)، (19 دورة)، منظمة المؤتمر الإسلامي الدولي: 18.



الدولي بشأن إنشاء بنوك الحليب في العالم الإسلامي وحرمة الرضاع منها، استعرض المجلس الدراساتِ الفنية والشرعية المقدمةَ من بعض أعضائه حول بنوك الحليب، ونظرا **لتغير الحيثيات التي استند إليها قرار المجمع الفقهي الدولي، وبخاصة ما يتعلق بالمسلمين المقيمين في ديار الغرب**، حيث إن هناك بنوكا للحليب قائمةً منذ زمن وتأخذ بالتزايد والانتشار من قطر إلى آخر، إضافة إلى تزايد أعداد المسلمين المقيمين في الغرب، وعدم توافر المرضعات المعروفات كما هو الشأن في العالم الإسلامي، فإن المجلس يقرر ما يلي:

**أولا: لا مانع شرعا من الانتفاع** من لبن بنوك الحليب **عند الحاجة**.

**ثانيا: لا يترتب على هذا الانتفاع التحريم** بسبب الرضاعة، **لعدم معرفة عدد الرضعات، ولاختلاط الحليب، ولجهالة المرضعات** بسبب المنع القانوني المطبق في هذه البنوك من الإفصاح عن أسماء معطيات الحليب، فضلا عن وفرة عدد هؤلاء المعطيات الذي **يتعذر حصره**؛ وذلك استئناسا بما قرره الفقهاء **من عدم انتشار الحرمة فيمن يرضع من امرأة مجهولة في قرية لتعذر التحديد**؛ ولأن الحليب المقدم من تلك البنوك هو **خليط من لبن العديد من المرضعات المجهولات، ولا تعرَف النسبة الغالبة فيه** والله أعلم»[1].

ب - <u>**تعريف المسألة الفقهية موضوع النازلة:**</u>

موضوع هذين القرارين هو حكم «**بنوك الحليب**» من حيث إنشاؤها، وانتفاع أبناء المسلمين منها، خصوصا منهم المواليد ببلاد الغرب. فهي مسألة مستجِدة، أثارتها الأقليات المسلمة في بلدان غير المسلمين، بعدما ظهرت تلك البنوك وانتشرت بأوروبا وأمريكا، وتتلخص فكرتها في «**جمع اللبن من آدميات**

1. القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث منذ تأسيسه (1417هـ - 1997م) وحتى الدورة العشرين (2010-1431م) جمع وتنسيق وتخريج: الدكتور عبد الله بن يوسف الجديع: 115 - 116.



**متبرعات أو بأجر، ويؤخذ هذا اللبن بطريقة معقمة، ويحفظ في قوارير معقمة بعد تعقيمه مرة أخرى في بنوك الحليب؛ ولا يجفف هذا اللبن، بل يبقى على هيئته السائلة حتى لا يفقد ما به من مضادات الأجسام التي توجد في اللبن الإنساني، وليس لها نظير في لبن الحيوانات»[1].**

ولا شك أن فكرة بنوك الحليب من حيث ما يتحقق بها من توفير بديل للرضاعة الطبيعية خاصة عند تعذرها في حالات اشتداد الحاجة إليها أمر سائغ لا يعدم الباحث ما يسنُده إليه من مقاصد الشرع وقواعده، وذلك بشروط وضوابط تتقى بها المحاذير الشرعية والصحية، لكن الذي أثار نقاش الفقهاء المعاصرين ما يترتب على هذا الارتضاع من آثار، فهل ينسحب عليه ما ينسحب على الرضاع الطبيعي من فروع الأحكام المجملة في قول النبي ﷺ: «يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة»[2]؟

ج - **تحليل القرارين وبيان وجه تعلق موضوعهما بالشبهة:**

لكل من هذين القرارين صلة بوجهات نظر الفقهاء القدامى رحمهم الله في مسائل الرضاع التي لها صلة بالاشتباه، والتي يمكن نظمها في ثلاثة مستويات:

**أولها:** مستوى التحقق والوجود.

**ثانيها:** مستوى التقييد والإطلاق من حيث العدد المنوطُ به التحريمُ.

**ثالثها:** مستوى الخلط والشوب.

وفي كل من هذه المستويات الثلاثة للشبهة مداخل، هي مثار الخلاف في تعدية آثار الرضاع الطبيعي إلى ما سواه من الصور البديلة عنه. بيان ذلك بحسب

1. موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، الدكتور علي السالوس: 723؛ وانظر تعريفا لبنوك الحليب في: الموسوعة الطبية الفقهية، الدكتور أحمد محمد كنعان: 487.

2. متفق عليه من رواية عائشة رضي الله عنها؛ أخرجه البخاري في: كتاب النكاح، باب وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم ويحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب، رقم الحديث: 5099؛ ورواه مسلم في: كتاب الرضاعة، باب يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة، برقم: 1444؛ واللفظ لمسلم، ولفظ البخاري: «الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة».

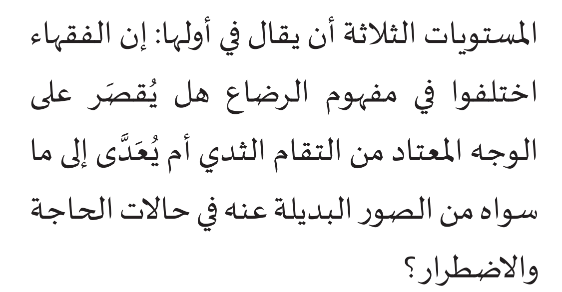
المستويات الثلاثة أن يقال في أولها: إن الفقهاء اختلفوا في مفهوم الرضاع هل يُقصَر على الوجه المعتاد من التقام الثدي أم يُعَدَّى إلى ما سواه من الصور البديلة عنه في حالات الحاجة والاضطرار؟

للفقهاء في ذلك مذهبان اثنان:

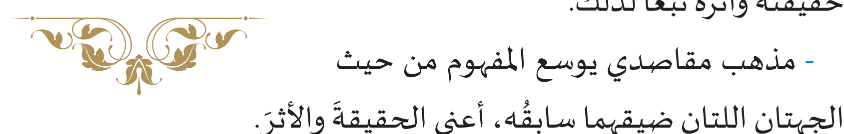
- مذهب ظاهري يضيق المفهوم من حيث حقيقته وأثره تبعا لذلك.

- مذهب مقاصدي يوسع المفهوم من حيث الجهتان اللتان ضيقهما سابقُه، أعني الحقيقةَ والأثرَ.





**فكرة** بنوك الحليب من حيث ما يتحقق بها من توفير بديل للرضاعة الطبيعية خاصة عند تعذرها في حالات اشتداد الحاجة إليها أمر سائغ لا يعدم الباحث ما يسنُده إليه من مقاصد الشرع وقواعده



ومن الظاهر الجلي تعلق هذين الاتجاهين بنقاشات الفقهاء في مسألة اعتبار العدد في الرضاع المؤثر، -وهو المستوى الثاني-، ذلك أن إناطة التحريم بالعدد يقتضي انضباطَ الرضعة الواحدة بضابط واعتبارَها بحد، فلذلك عمدوا إلى أمارة ظاهرة جعلوها بتلك المثابة وهي التقامُ الثدي.

أما الذين لم يعتبروا العدد فأطلقوا القول في مسمى الرضعة في الحالة الطبيعية وأناطوا التحريم بوصول اللبن إلى الجوف وتحقق حصول الغذاء به فيما سواها، وجعلوا ضابطه أن يقع به الاستغناء والاكتفاء بقيامه مقام الطعام، وهذا يقتضي ثبوت الآثار بأقل ما يصدق فيه أنه رضعة.

إذا امتهد هذا تبين أن القول بتعدية الآثار المترتبة على ثبوت الرضاع إلى ما سوى صورة التقام الثدي ومصه المباشر لا يتناسب إلا مع القول بتوسيع مفهوم الرضعة صورة وعددا، وأنه لا يمكن الحديث عن حالات الخلط والشوب فيما بين الألبان، ولا فيما بينها وبين المائعات والأطعمة إلا بعد التسليم بذلك، خلافا لأهل الظاهر الذين ضيقوا مفهوم الرضاع فقصروه على ما امتصه الراضع




من ثدي المرضعة بفيه فقط، وأما من سقي لبن امرأة فشربه من إناء أو حلب في فيه فبلعه أو أُطْعِمَهُ بخبز، أو في طعام، أو صُب في فمه، أو في أنفه، أو في أذنه، أو حُقن به فكل ذلك لا يحرم شيئا، ولو كان ذلك غِذاءَه دهرَه كله، وجعلوا برهان ذلك قول الله عزوجل: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾[1]، وقول رسول الله ﷺ: **«يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»**، قالوا: **«فلم يحرم الله تعالى ولا رسوله ﷺ في هذا المعنى نكاحا إلا بالإرضاع والرضاعة والرضاع فقط، ولا يسمى إرضاعا إلا ما وضعته المرأة المرضعة من ثديها في فم الرضيع...وأما ما عدا كل ذلك...فلا يسمى شيء منه إرضاعا ولا رضاعة ولا رضاعا، إنما هو حلب وطعام وسقاء وشرب وأكل وبلع وحقنة وسعوط وتقطير، ولم يحرم الله** عزوجل **بهذا شيئا**"[2].



**القول** بتعدية الآثار المترتبة على ثبوت الرضاع إلى ما سوى صورة التقام الثدي ومصه المباشر لا يتناسب إلا مع القول بتوسيع مفهوم الرضعة صورة وعددا



فلا مجال إذاً للقول بتعدية آثار الرضاع إلى ما سوى صورة التقام الثدي عند الظاهرية حال كونهم يقصرون مفهوم الرضاع على تلك الصورة، ومن الظاهر تبعا لذلك أنه لا سبيل إلى الحديث عن حالات الخلط والشوب في الألبان، لتوقفها على انفصال اللبن عن الثدي؛ إذ لا يتأتى ذلك إلا بحصوله في إناء ونحوه.

أما المالكية فقد سلكوا في المسألة مسلك التوسيع، مفهوما وعددا وأثرا، وقد لخص الشيخ خليل - رحمه الله - مذهبهم فيها بقوله: **«حصول لبن امرأة – وإن ميتةً وصغيرةً بوَجور أو سَعوط أو حُقنة تكون غِذاء، أو خُلِطَ لا غُلِبَ، ولا كماء**

1. سورة النساء: 23.
2. المحلى بالآثار، ابن حزم: 7 /10 .



**أصفرَ، وبهيمة، واكتحالٍ به - محرِّمٌ إن حصل في الحولين أوبزيادة الشهرين»**[1].

فأَطلق القول في المفهوم الذي يصدق فيه الرضاع ويتحقق أثره في التحريم به، وهو وصول اللبن إلى حلق الصبي، وحصوله في جوفه بأي وجه كان[2]، وكذلك أطلق القول في العدد الذي به يترتب التحريم؛ إذ «**لا توقيت في الرضاع**»[3] عند مالك رحمه الله، كما أن «**كل معنى أوجب حِرمة مؤبدة فالمعتبر وجوده من غير عدد كالعقد والوطء**»[4]، وأطلق القولَ كذلك في الخُلطة من حيث أنواعها وصورها مع تقييد ترتب الحرمة بها بغلبة اللبن وعدم وقوع استهلاكه في مخالطه.

وخلطة الألبان عموما تتصور في حالتين بحسب مصدرها اتحادا وتعددا، وقد اختلف حكم المالكية فيها باعتبار أثر الرضاع أو إلغائه بحسب ذلك.

ففي حالة اتحاد مصدر اللبن وهو المرأة الواحدة إذا خلط لبنها بدواء أو طعام أو شراب فإن الحكم منوط بالغلبة، وضابط ذلك ألا يستهلك في ما خولط به حتى لا يبقى له طعم[5]، فيحرِّم ما دام غالبا أو مساويا؛ قال ابن عرفة: «**المخلوط بطعام أوبدواء واللبن غالب محرِّم**»[6]، فإذا استهلك في ماء أو مائع أو دواء وغُلب فلا يثبت به أثر الرضاع - وهو التحريم - على المشهور، وهو مفهوم قول الشيخ خليل: «لا غُلب»[7]، وذلك لأن استهلاكه أبطل حكمه، فيكون الحكم للغالب

1. مختصر خليل: 142.
2. التبصرة، اللخمي: 4/ 2143 - 2144
3. النوادر والزيادات، ابن أبي زيد: 5/ 73.
4. المعونة، القاضي عبد الوهاب: 2/ 947-948؛ تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك، الفندلاوي: 2/575.
5. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير: 2/ 503.
6. مواهب الجليل، الحطاب: 4/ 178.
7. مختصر خليل: 142؛ وانظر مقابل المشهور وهو القول بالتحريم باللبن المشوب مطلقا سواء أغلَب أن غُلب لابن الماجشون ومطرف من حكاية ابن حبيب نقلها في: النوادر والزيادات ابنُ أبي زيد: 5/ 74، وفي: اختصار المدونة والمختلطة، له: 2/ 83-84، وفي: التبصرة للخمي: 4/ 2145-2146؛ وانظر توجها لكلا القولين عند القاضي عبد الوهاب في المعونة: 2/ 951.



المستهلَك فيه.

أما في حالة تعدد المصدر بأن يُؤخذ اللبنُ من امرأتين أو أكثر ثم يجمع ويخلط فقد أطلق المالكية القول في هذه الحالة بالتحريم سواء تساوت الألبان أم تغالبت، **«فلو خلط لبن امرأة بلبن أخرى صار ابنا لهما مطلقا تساويا أم لا»**[1] **على المشهور**[2].

وهذه الحالة هي التي يمكن اعتبارها أصلا تخرج عليه قضية حكم بنوك الحليب إنشاءً لها، واستفادةً من خدماتها.

والقراران الصادران عن مجمع الفقه الإسلامي ومجلس الإفتاء الأوروبي، قد روعي فيهما معا عنصرُ الاختلاط باعتباره شبهة تؤثر في حكم هذه النازلة. فعده مجمع الفقه الإسلامي الدولي سببا يقتضي الحكم بتحريم إنشاء تلك البنوك والاستفادة منها، واعتبره المجلس الأوربي للإفتاء بخلاف ذلك سببا يقتضي إباحة الانتفاع من تلك البنوك.

فهما إذا أثران متقابلان متعارضان للشبهة في هذه القضية. بيد أن الذي يوضح سبب هذا التقابل والتعارض ملاحظةُ اختلافِ متعلق الاختلاط الذي أنيط به كلا الحكمين في كلا القرارين، ففي قرار مجمع الفقه الإسلامي ورد الاختلاط في سياق الحديث عن كون الرضاع لا يقل رتبة عن النسب، وأن كلا منهما -تبعا لذلك- مأمور بالمحافظة عليه، والاختلاط فيه والارتياب تضييع لهذا المقصد الشرعي.

أما في قرار المجلس الأوربي فذُكر الاختلاط معلقا بالحليب نفسه المجتمِع في البنوك من مرضعات لا يحصَيْن كثرة، مما يتعذر معه تحديد مقدار لبن كل واحدة منهن حتى يعتبر في ذلك معيارُ الغلبة.

فاختلف أثر الشبهة في كلا القرارين تبعا لاختلاف نوعها:

1. الشرح الكبير، أحمد الدردير (مطبوع على حاشية الدسوقي عليه): 2/ 503.
2. حكى الخلاف في ذلك القاضي عياض في: التنبيهات المستنبطة: 2/ 690.



فهي في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي **شبهة مآلية**، ذلك أن إنشاء بنوك الحليب في العالم الإسلامي من شأنه أن يفضي إلى اختلاط الأنساب وضياعها، مما يعني أنها تعود بالإبطال على مقصد شرعي كلي أذن له الشارع بالحفظ والاعتبار، فتعين لذلك الحكمُ بالحظر والتحريم.



**في** حالة تعدد المصدر بأن يُؤخذ اللبنُ من امرأتين أو أكثر ثم يجمع ويخلط فقد أطلق المالكية القول في هذه الحالة بالتحريم



أما قرار مجلس الإفتاء الأوربي فشبهة الاختلاط فيه **مناطية**، لتعلقها بالحليب المجموع في البنوك ببلاد الغرب، من حيث المتبرعات به، ونسبة لبن كل واحدة منهن، مما يجعل البحث والتحقيق في ذلك كله أمرا بالغ التعذر والتعسر، لذلك يضعف أثر الشبهة في ذلك خاصة إذا استُحضر جانبُ الحاجة إلى الانتفاع من تلك البنوك، مما يقتضي إعمال أصل رفع الحرج في إباحة ذلك؛ وهو ما رجحه مولانا الشيخ سيدي عبد الله بن بيّه حفظه الله إذ قال: «وهو قرارٌ يخالفُ قرارَ مجمع الفقه الإسلامي الدولي الذي منعَ ذلكَ خوفَ اختلاط الأنساب، **وقرارُ المجلس أنسبُ وأصوبُ**».

فآل أمر القرارين إلى الانتظام وفق الاتجاهين الفقهيين اللذين انتظمت فيهما آراء الفقهاء في مسائل الرضاع الثلاث التي فيها مدخل للشبهة كما تقدم.

فالاتجاه الظاهري يتمثل في قرار مجلس الإفتاء الأوربي الذي تعلق نظره بضعف الشبهة المناطية؛ لاختلاط الألبان المجموعة في البنوك، وتعذر تحقيق عدد الرضعات المعتبرة في التحريم، واستحالة التمييز في ذلك، فبنى على ذلك إباحة الاستفادة من تلك الألبان.

أما الاتجاه المقاصدي فأعمل النظر المآلي فيما يغلب أن يفضي إليه إنشاءُ



تلك البنوك في بلاد الإسلام والسماحُ للمسلمين بالانتفاع منها من تضييع لمقصد شرعي هو الحفاظ على لحمة الرضاع المنزلة منزلة النسب، فبنى على ذلك الحكمَ بالحرمة.

## المطلب الثالث:
## حكم أداء الالتزامات المالية المتعلقة بالنقود الورقية التي تغيرت قيمتها

**أ - نصوص النازلة:**

1- قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم: 21 (9 /3) بشأن أحكام النقود الورقية وتغير قيمة العملة:

إن مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمان، عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من: 8 - 13 صفر 1407هـ، الموافق: 11 - 16 تشرين الأول (أكتوبر) 1986م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص **موضوع أحكام النقود الورقية وتغير قيمة العملة،**

قرر ما يلي:

أولا: بخصوص **أحكام العملات الورقية: أنها نقود اعتبارية فيها صفة الثمنية كاملةً، ولها الأحكام الشرعية المقررة للذهب والفضة من حيث أحكامُ الربا والزكاة والسلم وسائر أحكامهما....»**[1].

2- قرار رقم: 42 (4 /5) بشأن **تغير قيمة العملة:**

«إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورة مؤتمره الخامس بالكويت من: 1 - 6 جمادى الأولى 1409هـ الموافق: 10 - 15 كانون الأول (ديسمبر) 1988م؛

---

1. قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي: 35.



بعد اطلاعه على البحوث المقدمة من الأعضاء والخبراء في موضوع **تغير قيمة العملة** واستماعه للمناقشات التي دارت حوله،

وبعد الاطلاع على قرار المجمع رقم: 21 (9/ 3) في الدورة الثالثة، **بأن العملات الورقية نقود اعتبارية فيها صفة الثمنية كاملة، ولها الأحكام الشرعية المقررة للذهب والفضة من حيث أحكام الربا والزكاة والسلم وسائر أحكامهما،**

قرر ما يلي:

- **العبرة في وفاء الديون الثابتة بعملة ما هي بالمثل وليس بالقيمة، لأن الديون تقضى بأمثالها، فلا يجوز ربط الديون الثابتة في الذمة أيا كان مصدرُها بمستوى الأسعار**»[1].

3 - قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم: 75 (6/ 8) بشأن **قضايا العملة**:

«إن مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورة مؤتمره الثامن ببندر سيري بيجوان، بروناي دار السلام من: 1 - 7 محرم 1414هـ، الموافق: 21-27 حزيران (يونيو) 1993م؛

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع **أحكام قضايا العملة**، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يلي:

أولا: **يجوز أن تتضمن أنظمةُ العمل واللوائح والترتيبات الخاصة بعقود العمل التي تتحدد فيها الأجورُ بالنقود شرطَ الربط القياسي للأجور على ألا ينشأ عن ذلك ضرر للاقتصاد العام.**



**الاتجاه** المقاصدي أعمل النظر المآلي فيما يغلب أن يفضي إليه إنشاءُ تلك البنوك في بلاد الإسلام والسماحُ للمسلمين بالانتفاع منها من تضييع لمقصد شرعي



1. قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي: 83.



والمقصود هنا بالربط القياسي للأجور **تعديلُ الأجور بصورة دورية، تبعا للتغير في مستوى الأسعار وفقا لما تقدره جهة الخبرة والاختصاص**، والغرض من هذا التعديل **حمايةُ الأجر النقدي للعاملين من انخفاض القدرة الشرائية لمقدار الأجر بفعل التضخم النقدي، وما ينتج عنه من الارتفاع المتزايد في المستوى العام لأسعار السلع والخدمات.**

وذلك لأن الأصل في الشروط الجواز إلا الشرط الذي يحل حراما أو يحرم حلالا.

ثانيا: **يجوز أن يتفق الدائن والمدين يوم السداد -لا قبله - على أداء الديْن بعملة مغايرة لعملة الديْن، إذا كان ذلك بسعر صرفها يوم السداد**، وكذلك **يجوز في الديْن على أقساط بعملة معينة الاتفاق يوم سداد أي قسط على أدائه كاملا بعملة مغايرة بسعر صرفها في ذلك اليوم.**

**ويشترط في جميع الأحوال أن لا يبقى في ذمة المدين شيء مما تمت عليه المصارفة في الذمة**

ثالثا: **يجوز أن يتفق المتعاقدان عند العقد على تعيين الثمن الآجل أو الأجرة المؤجلة بعملة تدفع مرة واحدة أو على أقساط محددة من عملات متعددة أو بكمية من الذهب، وأن يتم السداد حسب الاتفاق، كما يجوز أن يتم حسب ما جاء في البند السابق.**

رابعا: **الديْن الحاصل بعملة معينة لا يجوز الاتفاق على تسجيله في ذمة المدين بما يعادل قيمة تلك العملة من الذهب أو من عملة أخرى، على معنى أن يلتزم المدين بأداء الدين بالذهب أو العملة الأخرى المتفق على الأداء بها...»**[1].

3- قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم: 115 (9/ 12) بشأن **التضخم وتغير قيمة العملة:**

---

1. قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي: 148 - 149.



إن مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثانية عشرة بالرياض في المملكة العربية السعودية، من: 25 جمادى الآخرة 1421هـ -1 رجب 1421هـ الموافق: 28-23 أيلول (سبتمبر) 2000م.

بعد اطلاعه على البيان الختامي للندوة الفقهية الاقتصادية **لدراسة قضايا التضخم** بحلقاتها الثلاث: (بجدة، وكوالالامبور، والمنامة) وتوصياتها، ومقترحاتها، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حول الموضوع بمشاركة أعضاء المجمع وخبرائه وعدد من الفقهاء.

قرر ما يلي:

أولا: تأكيد العمل بالقرار السابق رقم: 42 (4 /5).

ونصه: «**العبرة في وفاء الديون الثابتة بعملة ما هي بالمثل وليست بالقيمة، لأن الديون تقضى بأمثالها، فلا يجوز ربط الديون الثابتة في الذمة أيا كان مصدرها بمستوى الأسعار**».

ثانيا: **يمكن في حالة توقع التضخم التحوطُ عند التعاقد بإجراء الديْن بغير العملة المتوقع هبوطها**، وذلك بأن يُعقد الدين بما يلي:

أ - الذهب أو الفضة.

ب - سلعة مثلية.

ج - سلة من السلع المثلية.

د - عملة أخرى أكثر ثباتا.

هـ - سلة عملات.

**ويجب أن يكون بدل الديْن في الصور السابقة بمثل ما وقع به الدين، لأنه لا يثبت في ذمة المقترض إلا ما قبضه فعلا**»[1].

**ب - تعريف المسألة الفقهية موضوع النازلة:**

1. قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي: 235 - 236.



موضوع هذه القرارات هو التكييف الفقهي لما استجد من التعامل بالنقود الورقية وحلولِها محلَّ الذهب والفضة، بحثا عما إذا كانت تنسحب عليها مقررات أحكام الصرف من حيث جريانُ الربا فيها وعدمُه، وتعيينُ الوصف الذي يكون عليه في ذلك التعويلُ، باعتباره أساسَ التعليل.

وينبني على ذلك حكمُ ما يطرأ على العُملات من اضطرابات وتغيُّرات في قيَمها وقُواها الشرائية، وهل لذلك أثر في تنزيل مقررات الأحكام؟ وتكييف مستجَدِّه معها بما يرفع الضرر ويدرأ المفسدةَ المتوقعَ حصولُها بسبب تلك الاضطرابات والتغيرات؟

**ج - تحليل القرارات وبيان وجه تعلق موضوعها بالشبهة:**

لم يغب عن الفقهاء قديما أمر توقع استغناء الناس عن التعامل بالذهب والفضة، لذلك نجدهم قد بحثوا ذلك وما يمكن أن يترتب عليه من أحكام التعامل والاصطراف.

ويبدو أن حديثهم عن ذلك لم يكن بمحض التقدير والافتراض، وإنما استدعاهم إليه ما رأوا من ميل الناس إلى التعامل بالفلوس[1]، ولذلك لم يقتصروا على تناوله في كتبهم الفقهية العامة، بل حرصوا على تدوين فتاوى أئمتهم في ما نزل في أزمنتهم من نوازل ذلك وقضاياه.

وإذا كان حكمُ طبع الأوراق النقدية والتعامل بها الجوازَ بناء على البراءة الأصلية، فإن ذلك لا يعني أن يُحْمَلَ على الإطلاق، وإنما هو مقيد بشرط السلامة من كل ما به قوامُ شبهةِ الحِرمة، لئلا يؤول أمر ذلك الإطلاق إلى صور من التعامل لا شك في كونها من الحرام الصراح[2].

1 . الفلوس بضم الفاء واللام ممدودة، واحدها: الفلس، هي النقود الزهيدة القيمة، الرخيصة المعدن، من غير الذهب (الدنانير) والفضة (الدراهم). انظر: قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، الدكتور محمد عمارة: 245 - 246.

2 . مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، عبد الله بن بيه: 225 - 226؛




وضابط ذلك أن يقال: إن التكييف الفقهي للتعامل بالأوراق النقدية ينبغي أن يراعى فيه ألا يترتب عليه لحوق ضرر بأيٍّ ممن هم بها يتعاملون.



**لم يغب عن الفقهاء قديما أمر توقع استغناء الناس عن التعامل بالذهب والفضة، لذلك بحثوا وما يمكن أن يترتب عليه من أحكام التعامل والاصطراف**



وهذه المسألة - أعني مسألة الأوراق النقدية- لا تعدو أن تكون صورةً جديدة لما كان يعرف عند الفقهاء بالتعامل بالفلوس، وهي لا تزال مذ ظهرت معترك الأنظار الفقهية، ومقترع الآراء الاجتهادية، على مستويي التخريج على الأصول، والتكييف مع الفروع.

ومرد الأقوال في ذلك إلى مذهبين يمكن أن نصطلح على أصحابهما باصطلاحي: أهل الظاهر وأهل التعليل[1]:

**فأما أهل الظاهر**: فنعني بهم جملة من اتخذوا النصَّ مناطَ الحكم، فقصروه على مشمول لفظه من الأعيان الستة وحصروا جريان الربا فيها.

وهؤلاء طائفتان:

- طائفة ترى الفلوس جنسا جديدا لم يشمَله النصُّ بلفظه الصريح فلا سبيل إلى تعدية الحرمة إليها.

- وطائفة تراها عُروضا لا وجه لتحريمها بخصوص علة الثمنية إذ هي غير متحققة فيها.

وهذا يفهم منه أن أولى الطائفتين مرد رأيها إلى نفي قياس الفلوس على النقدين مطلقا؛ وأن مرجع قول الثانية لا إلى نفي القياس وإنما إلى تحقيق مناط حكم الحرمة وهو علة الثمنية، فرأت انتفاءها في الفلوس، وأنها قاصرة عن شمولها، غيرُ صالحة للتعدية إليها.

1. انظر بسط الخلاف في هذه المسألة وما انبنى عليه من أدلة عند ابن رشد الحفيد في: بداية المجتهد: 4/ 503 - 506.



وكلا الطائفين يرى ألا مدخل لأحكام الصرف في التعامل بالفلوس.

***وأما أهل التعليل**: فالمراد بهم من علَّلوا حرمة الربا في الأصناف الستة بعللٍ حملوها على الاطراد فيما لم يشمله لفظ النص من الأعيان؛ ومن ذلك جعلُهم الثمنيةَ علةَ تحريم الربا في النقدين.

وهؤلاء أيضا فريقان:

- فريق يرى التعليل بالثمنية مع قصرها على النقدين، بناء على تجويز القول بالعلة القاصرة[1]، فلم يعتبر الثمنية فيما سوى النقدين، ورأي هؤلاء مقارب رأيَ أهل الظاهر من حيث كونه نفيا للتعليل، عما سوى مشمول نص الحديث.

- فريق يرى التلازم بين التعليل والتعدية، فلا يتصور وجود علة لا تعدية فيها ولا اطراد؛ وهؤلاء على رأيين:

- إطلاق التعليل بالثمنية فيما يقوم مقام النقدين في المعاملات.

- تقييد التعليل بها (أعني: بالثمنية) بشرط غلبة استعمال بدائل النقدين في التعامل والاصطراف.

ومعنى هذا أن القولَ بالتعليل بالثمنية تعديةٌ للحِرمة من مناطها الأصلي إلى ما لم يشمله النص بلفظه متأرجحٌ بين أن يكون سبيله الإطلاق، وبين أن يقيَّد بشرط غلبة الاستعمال.

ولعل الذي اقتضى التقييد بغلبة الاستعمال في هذا تعددُ ما أقيم مقام النقدين في التعامل، مما أحوج إلى ضبط ما تُعدَّى إليه علة الثمنية مما لا تعدى إليه، فاعتُبرت في ذلك غلبة الاستعمال.

يشهد لذلك قولُ مالك رحمه الله في مسألة الفلوس: «**لا خير فيها نظِرةً بالذهب ولا بالورِق، ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلودَ حتى تكون لها سكةٌ**

---

1. ينظر الخلاف في مسألة العلة هل يلزم منها الاطراد وإلا بطلت أم لا يلزم منها ذلك تجويزا لقصور بعضها؟ في: البرهان، الجويني: 2 /1080 - 1081؛ وانتصار الأبياري للقول بجواز قصور العلة في: التحقيق والبيان: 4 /81-80.



**وعين لكرهتُها أن تباعَ بالذهب والورِق نظرةً»**[1].

فجعل رحمه الله العبرةَ في جريان الربا في بدائل النقدين بإجازة الناس التعامل بها، وهذا مراد الفقهاء بقولهم غلبة الاستعمال.

وعلى ذلك يحمل قوله بعدُ: «**لا يجوز فلس بفلسين، ولا تجوز الفلوس بالذهب والفضة ولا بالدنانير نظرةً**»[2]، أي: إذا غلب استعمالُ الناس الفلوسَ بحيث أقاموها مقام النقدين في اعتبارهما أثمانا للمبيعات وقيَما للمتلفات، أُجري فيها ما يُجْرَى في الذهب والفضة من أحكامٍ في التعامل والاصطراف.

وقد حكى اللخمي عن مالك اختلافَ قولِه في ذلك، وأنه قال تارة بالجواز وتارة بالتحريم وتارة بالكراهة على سبيل التوسط بينهما[3].

ووجهُ قوله بالكراهة ترددُ الفلوس بين علتي الثمنية المطلقة، والثمنية المقيدة بغلبة الاستعمال، لمَّا أشبهت النقد في وجه، وعروض التجارة في وجه آخر[4]، قال القاضي عياض رحمه الله: «اختلف قول مالك في الفلوس في مسائله بحسب اختلاف رأيه في أصلها: أهي كالعرض أو كالعين؟»[5].

وقد عزا الفقيه أحمد المنجور للمالكية القول بالحكم بين بين في مثل هذه الحالة التي يتنازع الفرعَ فيها أصلان أشبه كلا منهما في وجوه يتعذر معها إلحاقُه بأحدهما من غير ترجيح فقال رحمه الله: «**اختُلف هل ورد حكم بين بين، أي: حكم بين حكمين؟ فأثبته المالكية وهو من أصولهم، ونفاه الشافعية؛ ويُعْمَلُ عند من أثبته في بعض صور تعارض الأدلة ولا ترجيح، كما إذا أشبه الفرع**

1 . المدونة الكبرى: 3 /90-91.

2 . المصدر نفسه.

3 . التبصرة: 5 /2781.

4 . المشهور تعليل ربويتها بغلبة الثمنية، ومقابله التعليل بمطلقها، انظر: حاشية العدوي على شرح الخرشي على المختصر: 5 /56.

5 . التنبيهات المستنبطة: 2 /989.



**أصلين، ولم يترجح أحد الشبيهين»**[1].

ولهذا جزم كثير من علماء المالكية بالكراهة وحملوا قول مالك فيما تقدم نقله عنه: «لكرهتها» على بابها[2]، أعني: الحكم المتوسط بين الحلية والحرمة تنزها واتقاءً في مورد الشبهة.

فهنا هنا أول مداخل الشبهة في مسألة الفلوس، لترددها بين قياسها على النقد، وقياسها على عروض التجارة، وتتكيف معها في ذلك مسألة التعامل بالأوراق النقدية، من حيث التعاملُ بها ابتداء، فالشبهة فيها من حيث هذه الجهةُ حكميةٌ.

لكن القرارات المُورَدَة للتحليل في هذا المبحث قد تجاوزت مستوى بحث تقييد جريان الربا في الأوراق النقدية بغلبة الاستعمال أو عدمه، إذ أصبح التعامل بها اليوم ضرورة واقعية لا تدع مجالا للتعامل بالنقدين، فالثمنية متحققة فيها سواء باعتبار الإطلاق أم باعتبار الغلبة، وإنما الإشارة لذلك في أولها تقريرُ واقع، لا إنشاءُ حكم ابتداءً.

وإنما الذي عُنيَت ببيانه هذه القراراتُ حكمُ ما استجد من نوازل اضطراب قيم الأوراق النقدية بعد انفكاكها عما كان يضمن لها الثبات من ارتباطها بالغطاء النقدي الذي أحلَّها محل الأثمان الحقيقية[3]، وما يترتب على ذلك من تدهور قيمتها الاعتبارية وقدرتها الشرائية؛ جوابا على سؤال التكييف الفقهي لها من حيث وجوب التزامِ مقرَّرِ حكمِها المبنيِّ على قياسها على النقد أم لا؟

لذلك نص القرار الأول بعد تقريره أن الأوراق النقدية نقودٌ اعتبارية، فيها صفة الثمنية كاملةً، على أن لها الأحكام الشرعية المقررة للذهب والفضة من حيث الربا والزكاة والسلم وسائر أحكامهما؛ ومعنى ذلك أنها تعامَلُ معاملة

---

1 . شرح المنهج المنتخب: 370.

2. حاشية العدوي على شرح الخرشي على مختصر الشيخ خليل: 5 /56؛ وانظر: مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، الشيخ عبد الله بن بيه: 236.

3. بحوث فقهية، في قضايا اقتصادية معاصرة، بحث النقود وتقلب قيمة العملة، الدكتور محمد سليمان الأشقر: 285.



الذهب والفضة وإن كانت أجناسا مخالفة لهما.

وبناء على ذلك أوجب القرارُ الثاني التزامَ المثليةِ في قضاء الديون واستيفائها بغض النظر عن تغيُّر قيم الأوراق النقدية وتأكُّدِ احتمال اضطرابها، لتعيُّن اقتضاء الديون بأمثالها.

ومن الظاهر كونُ متعلَّقِ هذين القرارين خصوصَ حالتين:

- حالة بيع العملة الواحدة من مثيلتها نسيئة أو تفاضلا، باعتبار اتحاد جنسها.
- حالة معاوضة أحد النقدين بالأوراق النقدية من غير تقابض.

فهاتان الحالتان مشمولتان بلفظي القرارين، فمتى وقعتا عُدّ ذلك تعاملا بالربا.

لكن إعمال النظر المآلي في هذين القرارين على مستوى التنزيل والعمل، في واقع اضطراب العملات وعدم استقرارها يوقف على توقع إفضائها إلى مفاسد عديدة منها:

1- لحوق أضرار جسيمة بالمتعاملين الذين يعقدون معاملاتهم على النسيئة أو التأجيل.

ومثال ذلك: حالة البيع حينما يُعقَد إلى أجل، فإن البائع إذا نظر إلى واقع تدهور قيَم العمُلات وجد في عقده ذلك خطرا واقعا بماله لا محالة.

ومثلُ ذلك يقال في حالة القرض، إذ يقرِض المقرض من استقرضه مالاً احتسابا على جهة الإحسان، فيجد أنه بتلك المعاملة قد عرَّض مالَه لخسارة فادحة.

ولا شك أن تضرر المقرض في ذلك أعظمُ من تضرر البائع، إذ للبائعِ أن يضيف ما يجبر الضرر ويدفع الخطر إلى قيمة الثمن عند العقد؛ وليس ذلك للمقرض لكونه محكوما بقاعدة: «كل سلف جر نفعا فهو ربا».

والشريعة منزهة عن القصد إلى مضارة المقرضين والمقترضين معا، لعموم نفي



الظلم الوارد في قول الحق سبحانه: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾[1].

2- تمالؤ المكلفين على الامتناع عن القرض الحسن، وفي ذلك تعطيل شعيرة من شعائر الدين، وقطع المعروف عن المحوَجين المرتفِقين.

3- إيثار الناس التعامل بالقروض الربوية الصريحة الظاهرة الحرمة اتقاءَ تلك الأضرار والخسائر المحتمَل لحوقها بهم إذا التزموا بمقتضى ما يعزى إلى الشريعة من ثمنية الأوراق النقدية.

وفي توقع الإفضاء إلى هذه الأمور الثلاثة مجلىً آخرُ من مجالي تعلق الشبهة بهذه القضية، وهو تعلق مآلي يقتضي من النظر الفقهي أن يعيد التأمل في مقرر حكم ثمنية الأوراق النقدية، التفاتا إلى مآلاته المحقق إفضاؤُه إليها، وكلها من جنس ما يقصد الشرع إلى درئه واستدفاعه.

لذلك اقترح بعض الباحثين أن يعاد النظر في الحكم بثمنية الأوراق النقدية، لبطلان مستنده – في نظره - وهو القياس على النقدين، لافتراق المقيس (الأوراق النقدية) عن المقيس عليه (النقدين) في وظيفة قياس القيم وخزنها، إذ لا يقوى فيها الورق النقدي - لاضطرابه وعدم ثباته - قوة الذهب لاستقراره وثباته النسبي[2].

ويبدو أن مراده استبدال هذا القياس بقياس آخر هو أولى بالاعتماد عليه في تكييف الأوراق النقدية، وهو قياسها على الفلوس المعدنية، إذ هي أقرب إليها من النقدين، لاتحاد وظيفتهما وهي كونهما قيَما لا بالذات وإنما بالتعارف والاصطلاح، مما يقتضي عدم جريان الربا فيها.

1. سورة البقرة: 279

2. بحوث فقهية، في قضايا اقتصادية معاصرة، بحث النقود وتقلب قيمة العملة، الدكتور محمد سليمان الأشقر: 288.



ولا يخفى أن هذا الرأي متناسب غاية التناسب مع نظرة المالكية للفلوس، فيما اشتهر عندهم من القول بأنها لا يدخلها الربا[1].

وعلى هذا يمكن النظر إلى الأوراق النقدية على أنها عروض لا تشملها أحكام النقدين في الاصطراف؛ وهو مخرج حسن لما يتيحه من إمكان الزيادة في الأعواض جبرا لمتوقَّع الضرر من غير تحرج، لولا ما يرد عليه من عدم تناسبه مع القروض التي لا تجوز فيها الزيادة بحال.

وأعم من هذا أن تقيَّد عقودُ المعاملات الآجلة بشرط تعديل القوة الشرائية للأوراق النقدية، بإضافة نسبة مئوية - يقدرها أهل الاختصاص - إلى مؤخر الثمن، أو إلى مبلغ القرض جبرا لما ينقص منهما[2].

ونجد في التراث النوازلي المالكي ما يصلح مستندا لتلك الزيادة ومعتمدا، لاسيما فيما أفتى فيه الفقهاء بالعدول عن استيفاء المثل إلى اقتضاء القيمة ساعة القبض لا حين العقد من نوازل انقطاع السكة وتغير قيمتها.

ففي المعيار: «ما الحكم فيمن أقرض غيره مالا من سكة ألغي التعامل بها؟

وسئل ابن الحاج عمن عليه دراهم فقُطعت تلك السكة؛ فأجاب:

**أخبرني بعض أصحابنا أن أبا جابر فقيه إشبيلية قال: «نزلت هذه المسألة بقرطبة أيام نظري فيها في الأحكام، ومحمد بن عتاب حي ومن معه من الفقهاء، فانقطعت سكة ابن جهور لدخول ابن عباد بسكة أخرى، فأفتى الفقهاء بأنه ليس لصاحب الدينْ إلا السكة القديمة، وأفتى ابن عتاب بأن يرجع في ذلك إلى قيمة السكة المقطوعة من الذهب، ويأخذ صاحب الدين القيمة من الذهب؛**

1 . حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر الشيخ خليل: 5/ 76؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير: 3/ 61.

2. بحوث فقهية، في قضايا اقتصادية معاصرة، بحث النقود وتقلب قيمة العملة، الدكتور محمد سليمان الأشقر: 289 - 290؛ وقد اقترح الشيخ عبد الله بن بيه تحديد النسبة التي إذا وصل إليها الانخفاض في الأثمان والقروض تعين جبرُ مقدار نقصها في الثلث قياسا على الجائحة في الثمار، بجامع الخروج عن إرادة المتعاقدين، انظر: مقاصد المعاملات: 252.



**قال: وأرسل إليَّ ابنُ عتاب فنهضت إليه، فذكر المسألة وقال لي: الصواب فيها فتواي، فاحكم بها ولا تخالفها، أو نحو هذا الكلام....**

**وكان الفقيه أبو عمر ابن عبد البر يفتي فيمن اكترى دارا أو حماما بدراهم موصوفة جارية بين الناس حين العقد ثم غُيرت دراهم تلك البلد إلى أفضل منها أنه يلزم المكتريَ النقدُ الثاني الجاري حين القضاء، دون النقد الجاري حين العقد»**[1].

ولا شك أن مبنى هذه الفتاوى على إيلاء الاعتبار لما تتحقق به وجوه المصلحة التي ينبغي القصد إلى تحصيلها.

وهذه الرؤية المقاصدية وإن كانت تقتضي ترجيح مقتضى التعليل بالثمنية في الأوراق النقدية ابتداءً، سدا لذريعة الربا وتضييقا لسبل الوقوع فيه فإنها تستدعي لزوم القيمة في حالات الاستثناء، كلما تعلقت الشبه بمآلات التزام الأصل، على طريقة الاستحسان.

وذلك – والله أعلم- أنسب بالاحتياط وأليق مما ورد في ثالث قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المذكورة آنفا من اقتراح عقد الالتزامات بما لا يتوقع هبوطه من العملات، وذلك لاختلال شرط المعلومية فيما يتعلق بقيم العملات، لنسبية استقرارها، واحتمال اضطرابها.

## خاتمة:

- تحصل مما تقدم ما يلي:
- أن لدراسة المصطلح الفقهي وتحرير مفهومه أثرا جليلا على حسن امتثال التشريعات وتنزيل الأحكام.
- أن المفاهيم الفقهية ينبغي الحرص على إبقائها في مستوى عمومها وشمولها، حتى يتسنى اعتمادها فيما يتوقف عليه حسنُ التنزيل من النظر

1 . المعيار: 6/ 163 - 164.



الاجتهادي الرصين.

- أن العنايةَ بدراسة مفاهيم الاصطلاحات الفقهية خير معينٍ على تعرفِ المنهجِ الأمثل للتعامل مع النوازل والقضايا، لا سيما في نطاق المذهب المالكي؛ لما اختُصَّ به من الاهتمام بتحقيق المناطات، فقها للأحكام، وفهما للواقعات، واستشرافا للأحوال المتوقعات.
- أن اختلاف تعريفات المالكية للشبهة سببه اختلاف مناشئها، فهو اختلاف تنوع لا تناقضٍ وتضادٍّ، وبالتأليف بينها اتضحَ كونها نسقاً فقهيا أدركه الفقهاءُ وحرصوا على إعماله في مقامات التنزيل.
- أن تأثيرَ الشبهة في الأحكام هو بحسْب قوّتِها، وسبيلُ معرفة ذلكَ التأثير هو تحقيقُ المناطِ والنظرُ في المآل، فبهما يتعرف ما يترتبُ على الحكم بالإقدام أو الإحجام من مصالحَ ومفاسدَ.

والله تعالى أعلى وأعلم، وأعز وأحكم، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.



# لائحة المصادر والمراجع


1. القرآن الكريم.
2. اختصار المدونة والمختلطة، أبو محمد عبد الله ابن أبي زيد القيرواني، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط: 1/ 1434هـ-2013م.
3. أَساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: الأستاذ عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1399هـ - 1979 م.
4. الإِشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، قارن بين نسخه وخرج أحاديثه وقدم له: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط:1 /1420هـ - 1999م.
5. إِكمال المعلم بفوائد مسلم، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، تحقيق: الدكتور يحي إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1 /1419هـ - 1998م.
6. الألفاظ الكتابية، عبد الرحمن بن عيسى الهمذاني، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1885م.
7. تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق: عبد التار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، 1385هـ-1965م.
8. التبصرة، أبو الحسن علي بن محمد اللخمي، تحقيق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر ومركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط:2/ 1433هـ-2012م.
9. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن مصطفوي، مركز نشر




آثار العلامة مصطفوي، القاهرة-لندن، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط: 3 /1430هـ-2009م.

10. التطبيق المقاصدي في فقه الأموال من خلال كتاب «المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب» للعلامة الشيخ المهدي الوزاني، الدكتور محمد بن عبد الرحمن الحفظاوي، الرابطة المحمدية للعلماء، ط: 1 /1435هـ - 2014م.

11. التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، الإمام الحافظ أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، دراسة وتحقيق: الدكتور: عبد المنعم حميتي، والدكتور: محمد الوثيق، دار ابن حزم، ط: 1 /1432هـ - 2011م.

12. تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: جماعة من الأساتذة، مراجعة: الأستاذ محمد علي البجاوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

13. تهذيب المسالك، في نصرة مذهب مالك، على منهج العدل والإنصاف، في شرح مسائل الخلاف، أبو الحجاج يوسف بن دوناس الفندلاوي، تحقيق: الدكتور أحمد البوشيخي، دار الغرب الإسلامي، ط: 1 /1430هـ - 2009م.

14. التوقيف على مهمات التعاريف، عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: الدكتور عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب- القاهرة، ط:1 /1410هـ - 1990م.

15. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، المطبعة التجارية الكبرى - مصر.

16. حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ



محمد البقاعي، دار الفكر-بيروت، 1414هـ-1494م.

17. الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، القاضي الشيخ زكرياء بن محمد الأنصاري، تحقيق وتقديم: الدكتور مازن المبارك، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، ط: 1 /1411هـ-1991م.

18. خواتم الذهب، على المنهج المنتخب، إلى قواعد المذهب، عبد الواحد الأمزوري الهلالي، تحقيق: الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط: 1 /1433هـ-2012م.

19. دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، محمد بن عسكر الحسني الشفشاوني، تحقيق: الدكتور محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ط: 2 /1397هـ-1977م.

20. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، أبو إسحاق إبراهيم بن علي ابن فرحون، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

21. الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: الأستاذ سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، ط: 1 /1994م.

22. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية-دمشق، 1430هـ-2009م.

23. سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: جماعة من الباحثين بإشراف: الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط: 1 /1403هـ-1983م.




24. شجرة النَّوْر الزكية في طبقات المالكية، الشيخ محمد بن محمد مخلوف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
25. شرح الأربعين حديثا النووية، ابن دقيق العيد، المكتبة الفيصلية- مكة المكرمة.
26. شرح التلقين، أبو عبد الله محمد بن علي المازري، تحقيق: سماحة الشيخ محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي-تونس، ط: 2 /2008م.
27. شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن علي الخرشي، ط: دار صادر، ب.ت.
28. شرح صحيح الإمام البخاري، أبو الحسن ابن بطال، مكتبة الرشد- الرياض.
29. شرح العلامة أحمد زروق على الرسالة، دار الفكر، 1402هـ-1982م.
30. شرح منح الجليل على مختصر خليل، الشيخ محمد عليش، دار الفكر-بيروت.
31. صحيح البخاري، الجامع الصحيح المسند، من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، الطبعة السلفية ومكتبتها، ط:1 /1400هـ.
32. صحيح الإمام مسلم بن الحجاج القشيري أبي الحسين، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ط:1 /1412هـ-1991م.
33. صناعة الفتوى وفقه الأقليات، الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بَيَّه، الرابطة المحمدية للعلماء - المملكة المغربية، ط: 1 /1433هـ-2012م.
34. عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، السمين الحلبي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط: 1



/1417هـ-1996م.

35. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة بيروت، 1379هـ.

36. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، الشيخ أبو عبد الله محمد أحمد عليش، دار الفكر للطباعة والنشر، ب ت.

37. القبس في شرح موطإ مالك بن أنس، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط:1 /1992

38. القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث منذ تأسيسه (1417هـ-1997م) وحتى الدورة العشرين (1431-2010م) جمع وتنسيق وتخريج: الدكتور عبد الله بن يوسف الجديع، مؤسسة الريان، ط: 1 /1434هـ-2013م.

39. قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي (1403هـ-1430هـ / 1988م-2009م)، (19 دورة)، منظمة المؤتمر الإسلامي الدولي، تجميع: عبد الحق العيفة.

40. قواعد الفقه، أبو عبد الله محمد بن أحمد المقري، تحقيق: الدكتور محمد الدردابي، مطبعة الأمنية-الرباط، 2012م.

41. كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: الدكتور: مهدي المخزومي، والدكتور: إبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس.

42. الورع، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأبياري، طبع ضمن مجموع بعناية: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية - بيروت لبنان، ط:




1 /2005م.

43. كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي التهانوي، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، مكتبة لبنان، ط: 1 /1996م.
44. المجرد للغة الحديث، أبو محمد عبد اللطيف البغدادي المعروف بابن اللباد، تحقيق: أبو عبد الله بن جمعة هنداوي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر-القاهرة، ط: 1 /1423هـ-2002م.
45. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة التاسعة لمجمع الفقه الإسلامي، المنعقدة في أبي ظبي، الإمارات العربية المتحدة، أيام: 6-1 ذي القعدة 1415هـ / 6-1 أبريل 1995م، العدد: 9، الجزء: 3، 1417هـ-1996م.
46. المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، تحقيق: الدكتورة عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، معهد المخطوطات العربية-القاهرة، ط: 2 /1424هـ-2003م.
47. المحلى، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المطبعة المنيرية، ط: 1 /1352هـ.
48. محيط المحيط، بطرس البستاني، مكتبة لبنان.
49. المدونة الكبرى، رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم، دار الفكر، بيروت، 1406هـ /1989م.
50. المسالك في شرح موطإ مالك، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري، قرأه وعلق عليه: محمد بن الحسين السليماني وعائشة بنت الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي، ط:1 /1428هـ-2007م.
51. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، ط:2 /1418هـ-1997م.




52. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
53. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط: 1 /2004م.
54. المعونة على مذهب عالم المدينة، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، تحقيق: حميش عبد الحق، المكتبة التجارية-مكة المكرمة.
55. المعيار المعرب، والجامع المغرب، عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب، أبو العباس الونشريسي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-المملكة المغربية، 1401هـ-1981م.
56. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الاصبهاني، تحقيق: صفوان داودي، دار القلم - دمشق، والدار الشامية - بيروت، ط: 2 /1418هـ - 1997م.
57. المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات، والتحصيلات المحكمات، لأمهات مسائلها المشكلات، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط: 1 /1408هـ-1988م.
58. مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل، في شرح المدونة وحل مشكلاتها، أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي، اعتنى به: أبو الفضل الدمياطي، دار ابن حزم، ط: 1 /1428هـ-2007م.
59. الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2011م.
60. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، أبو عبد الله محمد بن محمد




بن عبد الله المغربي المعروف بالحطاب، دار الفكر.

61. الموسوعة الطبية الفقهية، موسوعة جامعة للأحكام الفقهية في الصحة والمرض والممارسات الطبية، الدكتور أحمد محمد كنعان، دار النفائس، ط: 1 /1420هـ - 2000م.

62. موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، الدكتور علي أحمد السالوس، مكتبة دار القرآن، مصر -بلبيس، دار الثقافة، الدوحة-قطر، ط: 7.

63. النوادر والزيادات، ابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح لحلو، دار الغرب الإسلامي، ط: 1 /1999م.

64. النوازل الجديدة الكبرى، فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى، أبو عيسى سيدي المهدي الوزاني، مقابلة وتصحيح: الأستاذ عمر بن عباد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-المملكة المغربية، 1417هـ - 1996م.

65. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1397هـ-1977م.





# أبحاث قرآنية





# موقف مدرسة البلاغة السامية من قواعد التفسير الإسلامي

## أسباب النزول والنسخ نموذجا

ذ. طارق منزو



### تقديم

يأتي هذا المقال متزامنا مع ظهور مدرسة غربية جديدة في تفسير القرآن الكريم، تحددت معالمها فقط منذ عشرات السنين؛ وعرفت **بمدرسة البلاغة السامية**. فكلمة البلاغة هنا لا تحيل على المعنى الإسلامي ولا الغربي (علم الخطابة وآليات الإقناع) بل الأمر متعلق بمنهج أدبي وتفسيري، يعتبر نظم القرآن الكريم نصا مجسدا لصور نظمية وقوانين تنتمي إلى ثقافة أدبيّة منتشرة في الشرق الأدنى، ولكن لم يتم تدوينها إلا في وقت متأخر (بداية القرن السابع عشر الميلادي) من طرف علماء الكتاب المقدس. يعرف في عصرنا الحالي هذا المنهج بالتحليل البلاغي والذي دشّن معالمه الأولى في القرآن الكريم البلجيكي ميشيل كويبريس[1].

1 . مؤسس منهج التحليل البلاغي للقرآن الكريم في عصرنا الحديث. هو باحث مسيحي (كاثوليكي) بلجيكي مقيم حاليا في مصر. له عدة مؤلفات ومقالات منشورة باللغة الفرنسية ترجمت بعضها إلى اللغة الإنجليزية والعربية. من أهم مؤلفاته كتاب: Le Festin, une Lecture de la sourate 5 وهو عبارة عن تفسير سورة المائدة انطلاقا من منهج التحليل البلاغي. ترجم إلى اللغة العربية والإنجليزية. أيضا كتاب في نظم القرآن La composition du Coran صدر سنة 2012، وهو كتاب حاول مؤلفه استعراض منهج التحليل البلاغي للقرآن الكريم. ترجمه بنفسه إلى الإنجليزية. أخيرا كتاب Une apocalypse coranique. Lecture des trente-trois dernières sourates du Coran صدر سنة 2014 وهو عبارة عن تفسير لأكثر من ثلاثين سورة (من سورة التكوير إلى سورة الناس بالإضافة إلى سورة الفاتحة). قام بترجمته إلى الإنجليزية سنة 2018.




وإذ ينطلق **التحليل البلاغي** منذ البداية من مسلمة «**صحة نظم النص القرآني**»، أي احترام واعتماد نظمه وترتيبه الموجود بين دفتي المصحف الشريف، فإنه يضحى بذلك **مخالفا** للمناهج الأخرى الاستشراقية وخصوصا منهج المدرسة التاريخية النقدية، التي انتقدت ترتيب الآيات والسور عن طريق اعتماد البعد التاريخي لنزول القرآن. فبرفضها للمنهج التاريخي النقدي، أصبح منهج البلاغة السامية مخالفا أيضا، إلى حد ما، للتفسير الاسلامي بحجة أن هذا الأخير يعتمد بشكل كبير على أسباب النزول وهو سياق في **أغلب الأحيان** مفترض، ولا ينبثق من النظام النصي المغلق الذي يشمل ثلاثة مستويات سياقية: السياق البلاغي (سياق المفردة القرآنية أو الآية الكريمة داخل السورة وامتداده إلى السور المجاورة التي تكون وحدة بلاغية) **وسياق التناص الداخلي** (تفسير القرآن بالقرآن) **وسياق التناص الخارجي** (علاقة القرآن الكريم بالنصوص الدينية السابقة).



**كلمة** البلاغة هنا لا تحيل على المعنى الإسلامي ولا الغربي بل الأمر متعلق بمنهج أدبي وتفسيري



في سياق متصل، نزول القرآن الكريم في أزمنة مختلفة أفضى في نظر البلاغة السامية إلى التفكير في آلية تفسيرية بغية رفع التشابه ودرء التعارض الحاصل بين الآيات القرآنية الكريمة. يتعلق الأمر بمفهوم نسخ القرآن بالقرآن، والذي تعتبره هذه المدرسة صناعة فقهية ترتكز على سياق تاريخي مفترض (أسباب النزول) ولا يمكن بالتالي اعتباره بشكل من الأشكال أصلا تفسيريا.

انطلاقا من هذا الوصف، معرفة موقف البلاغة السامية من أسباب النزول ونظرية نسخ القرآن بالقرآن مرتبط أولا وقبل كل شيء بفرضية تتمثل في تحديد علاقة هذا الحقل المعرفي بحقول معرفية أخرى محاذية: علم التفسير من جهة، وعلم السير والمغازي والقصص (المرويات والنقول التاريخية) من جهة أخرى.



**فهل يندرج سبب النزول ضمن واحد من هذين الحقلين المعرفيين أم أنه يتميز بطبيعة نوعية ووظيفة خاصة تجعله قادر على إنشاء جسر التواصل بين علم الدراية (التفسير) وعلم الرواية؟**

فبتحديد هذه الفرضية **(الطبيعة العلائقية)**، تنبثق إشكالية معرفة أفق الترابط بين أسباب النزول كنص غير قرآني مع نصوص القرآن الكريم، ومدى الحاجة إليها في تحديد مدلول كلام الله تعالى ورفع التعارض والتشابه عبر اعتماد آلية نسخ القرآن بالقرآن من منظور البلاغة السامية.

يمكن القول إن العمدة في تفسير القرآن الكريم هو المعنى المستنبط مباشرة من التحليل البلاغي لنظم القرآن، خلافا للتفسير الإسلامي الذي يعتبر أسباب النزول أصلا تفسيريا بامتياز يوافق التفسير المستفاد مباشرة من نظم القرآن الكريم **(تفسير القرآن بالقرآن و«المناسبة المصححة لنظم القرآن»)**. فما هي إذن دوافع هذا الاختلاف في تحديد الوظيفة التفسيرية لهذا الجنس المعرفي؟ فإن كان الأمر كذلك، **فما هي إذن مرتكزات البلاغة السامية في رفض أو قبول هذا السياق التاريخي (أسباب النزول)؟ وهل صحيح أن السياق البلاغي وحده كفيل بإنتاج المعنى وبالتالي تقديم آلية تفسيرية كاملة؟**

للإجابة عن هذه الإشكاليات، يقترح هذا المقال دراسة مفهوم أسباب النزول كفصل أول يتمّ من خلاله تسليط الضوء على مفهوم هذا الأصل التفسيري بغية منح القارئ المحددات والآليات العلمية اللازمة لعملية نقد موقف البلاغة السامية منه. أما الفصل الثاني، فهو مخصص لنقد موقف هذه المدرسة الغربية من نظرية نسخ القرآن بالقرآن.



**نسخ** القرآن بالقرآن، والذي تعتبره هذه المدرسة صناعة فقهية ترتكز على سياق تاريخي مفترض





## الفصل الأول:
## موقف البلاغة السامية من أسباب النزول

### 1 . العلاقة بين التحليل البلاغي وأسباب النزول

ترتكز البلاغة السامية في موقفها من أسباب النزول على مقاربة بنيوية من خلالها تعتبر النص القرآني نصا مغلقا أمام نصوص ليست جزءا من «**النصوص المقدسة الأخرى أو الدينية التي تشكل التراث الثقافي للعصور القديمة المتأخرة**». بتعبير أدق، تتبنى البلاغة السامية من خلال تعريفها للسياق البلاغي مبدأ «الملازمة Immanence» الذي يقتضي انبثاق المعنى من بنية لغوية مغلقة تقصي الاعتماد، بشكل أولي، على جميع المعطيات التاريخية وغير اللغوية extralinguistiques. لذلك كان واجبا أن تستثني أسباب النزول باعتبارها **جنسا تاريخيا لا ينبثق من هذا النظام النصي المغلق المحدد سلفا**. في هذا الصدد، يقول ميشيل كويبريس:

**«يجب التذكير أن هدف بحثنا هو بناء تفسير سياقي للنص، أي انطلاقا من سياقه الأدبي، بدلا من السياق التاريخي (أسباب النزول) الذي غالبا ما يكون محل شك. غير أن هذا السياق الأدبي يخضع لدرجات متعددة، حيث لا يتعلق التحليل الأول بالمعنى الدقيق للكلمة إلا بالدرجة الأولى، وهو بنية السورة وترابطها مع السور المتجاورة. بداية داخل هذه الأبنية يظهر معنى الآية أو السورة. فيبقى التفسير على الأقل في مرحلة أولى في حدود ما يمكن أن تقترحه الأبنية. غير أنه لا يمكن تجاهل السياقين الآخرين الأكثر سعة: بداية، النص القرآن بأكمله، حيث تتضح فيه العناصر فيما بينها (التناص الداخلي) يتوافق**



ترتكز البلاغة السامية في موقفها من أسباب النزول على مقاربة بنيوية من خلالها تعتبر النص القرآني نصا مغلقا





**مع (تفسير القرآن بالقرآن)، وأخيرا السياق الأوسع للتناص الخارجي، الذي يستثمر العلاقات الصريحة والضمنية للنص القرآني مع النصوص المقدسة الأخرى أو الدينية التي تشكل التراث الثقافي للعصور القديمة المتأخرة»**[1].

يتأسس إذن مفهوم أسباب النزول عند كويبريس من خلال العلاقة الجدلية بين هذا الجنس المعرفي ومنهج البلاغة السامية في تفسير القرآن الكريم المتمثل في التحليل البلاغي. يقول في هذا الصدد: «**أكثر صعوبة العلاقة بين التحليل البلاغي من جهة والأحاديث والسيرة النبوية (أسباب النزول) من جهة أخرى: غالبا ما يشار إليها في بداية تحليل السور. لم نجعلها نقطة انطلاق تحاليلنا، باستثناء بعض السور المحدودة كسورتي الفيل وقريش»**[2].

بتحليل هذه المقولة يتبن بكل وضوح إدراج كويبريس أسباب النزول ضمن جنس الأحاديث والسيرة النبوية، وبالتالي حصره داخل الطبيعة والوظيفة الإخبارية والتاريخية. منهجية تفضي لا محالة إلى تهميش الوظيفة التفسيرية لأسباب النزول (يقول كويبريس: **لم نجعلها نقطة انطلاق تحاليلنا**). ورغم تأكيده على اعتماد هذا الجنس المعرفي الثانوي من وجهة نظره في حالة خاصة وهي تفسير سورة الفيل وقريش، إلا أن الذي يتحرر في سبب النزول لا يمكن أن يُدرج هاتين السورتين فيه لأن «**ذلك ليس من أسباب النزول في شيء بل هو من باب الإخبار عن الوقائع الماضية كذكر قصة قوم نوح وعاد وثمود وبناء البيت ونحو ذلك»**[3]. من هنا يتبين بكل وضوح حصر كويبريس لمفهوم أسباب النزول داخل نمط إخباري وتاريخي مطلق لا يتقيد بزمن مخصوص وهو زمن

---

1 M.CUYPERS, Une apocalypse coranique. Lecture des trente-trois dernières sourates du Coran, p.339.

2 M.CUYPERS, Une apocalypse coranique. Lecture des trente-trois dernières sourates du Coran, p.338.

3. السيوطي، جلال الدين، لباب النقول في أسباب النزول، ص.4



وقوع الحادث التاريخي ونزول الآية[1]. فعدم تمييز أسباب النزول عن الأحاديث والسيرة النبوية، وبالتالي إضعاف الصبغة التفسيرية لهذا الجنس المعرفي من خلال عدم التقيد بزمن مخصوص (**زمن نزول النص القرآني وليس الوقائع والقصص الماضية ولا الأخبار والآثار المتأخرة عن نزول القرآن الكريم**)، يولّد ازدواجية لدى البلاغة السامية في التعامل مع السياق التاريخي للنص القرآني.

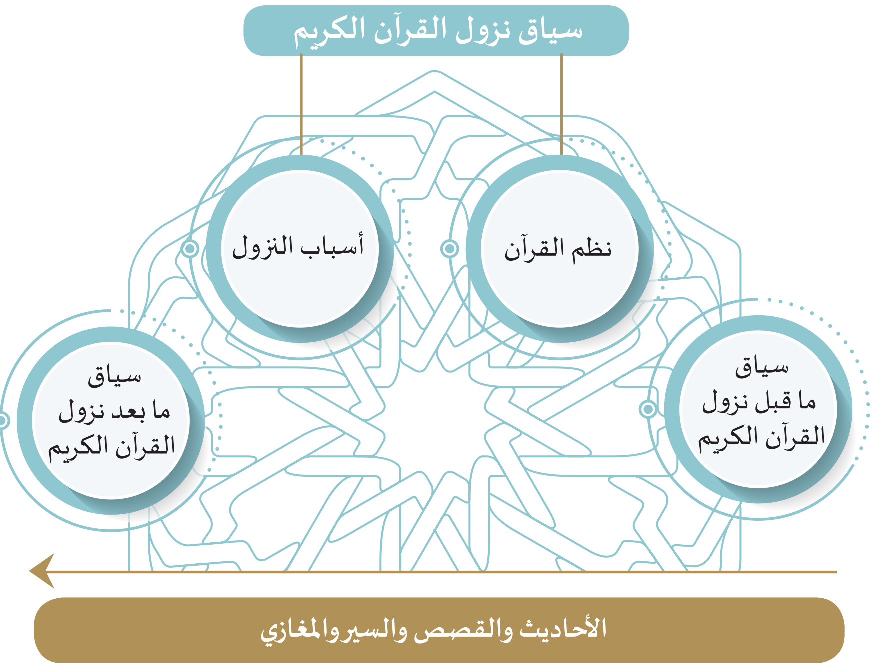
إن خصوصية أسباب النزول التي لم تنتبه إليها البلاغة السامية، تكمن في استحالة إدراج هذا الجنس المعرفي ضمن **سياق تاريخي مادي-خطي** يتحدد قبل أو بعد نزول القرآن الكريم كما ادعى كويبريس. بل إن الأمر متعلق **بسياق ارتجالي يزاوج بين نظم ونزول القرآن الكريم**[2] في آن واحد على الرغم من وجود فارق بينهما: ارتباط الزمن (زمن ارتجالي) بأسباب النزول، في حين لا يشترط نظم القرآن الكريم وسياق التحليل البلاغي (كأحد وجوه المناسبة) وجوده. يقول الزركشي في هذا الصدد:«**لِأَنَّ الزَّمَانَ إِنَّمَا يُشْتَرَطُ فِي سَبَبِ النُّزُولِ وَلَا يُشْتَرَطُ فِي الْمُنَاسَبَةِ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْهَا وَضْعُ آيَةٍ فِي مَوْضِعٍ يُنَاسِبُهَا وَالْآيَاتُ كَانَتْ تَنْزِلُ عَلَى أَسْبَابِهَا وَيَأْمُرُ النَّبِيُّ ﷺ بِوَضْعِهَا فِي الْمَوَاضِعِ الَّتِي عَلِمَ مِنَ اللهِ تَعَالَى أَنَّهَا مَوَاضِعُهَا**»[3].

1 . يقول السيوطي: «والذي يتحرر في سبب النزول أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه». ينظر السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ص.116.

2 . «وَقَالَ أَبُو بَكْرِ بْنُ الْأَنْبَارِيِّ: أَنْزَلَ اللَّهُ الْقُرْآنَ كُلَّهُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا ثُمَّ فُرِّقَ فِي بِضْعٍ وَعِشْرِينَ فَكَانَتِ السُّورَةُ تَنْزِلُ لِأَمْرٍ يَحْدُثُ وَالْآيَةُ جَوَابًا لِمُسْتَخْبِرٍ وَيَقِفُ جِبْرِيلُ النَّبِيَّ ﷺ عَلَى مَوْضِعِ السُّورَةِ وَالْآيَةِ فَاتِّسَاقُ السُّوَرِ كَاتِّسَاقِ الْآيَاتِ وَالْحُرُوفِ كُلُّهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَمَنْ قَدَّمَ سُورَةً أَوْ أَخَّرَهَا فقد أفسد نظم الآيات» ينظر، الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، ج.1، ص.260.

3. الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، ج.1، ص.26.




فعلى الرغم من إدراج أسباب النزول داخل جنس الرواية والنقل (المسند المرفوع)[1]، إلا أنه مختلف عن المرويات التاريخية من قبيل السير والقصص والمغازي[2]. في هذا الإطار، برز من ناحية منذ بداية القرن الخامس الهجري التفريق بين أسباب النزول والقصص القرآنية من خلال عناوين المؤلفات[3]؛ ككتاب

1 . «وَلَا يَحِلُّ الْقَوْلُ فِي أَسْبَابِ نُزُولِ الْكِتَابِ، إِلَّا بِالرِّوَايَةِ وَالسَّمَاعِ مِمَّنْ شاهدوا التنزيل، ووقفوا عَلَى الْأَسْبَابِ» ينظر، الواحدي، أبو الحسن، أسباب نزول القرآن، ص.8.

2 . يقول السيوطي: «والذي يتحرر في سبب النزول أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه ليُخْرِجَ مَا ذَكَرَهُ الْوَاحِدِيُّ فِي سُورَةِ الْفِيلِ مِنْ أَنَّ سَبَبَهَا قِصَّةُ قُدُومِ الْحَبَشَةِ بِهِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ النُّزُولِ فِي شَيْءٍ بَلْ هُوَ مِنْ بَابِ الْإِخْبَارِ عَنِ الْوَقَائِعِ الْمَاضِيَةِ كَذِكْرِ قِصَّةِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَبِنَاءِ الْبَيْتِ وَنَحْوِ ذَلِكَ». ينظر السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ص.116. في هذا الإطار يتبين قصور البلاغة السامية في فهم ماهية أسباب النزول، حيث أشار كوبيريس، أثناء عملية التفسير، عدم اعتماده على أسباب النزول بشكل أساسي إلا في مناسبتين: تفسير سورتي الفيل وقريش. فالبلاغة السامية، لا تفرق بين هذا الجنس المعرفي المقيد بوقت نزول القرآن وجنس الإخبار عن الوقائع الماضية (سورة الفيل).

3 A.RIPPIN, The Exegetical Genre «asbāb al-nuzūl»: A Bibliographical and Terminological. Survey, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, p.4.



القصص والأسباب التي نزل من أجلها القرآن للمحدث القاضي عبد الرحمن بن محمد بن عيسى بن فطيس (ت.402 ه) وأسباب النزول والقصص الفرقانية لأبي المظفر محمد بن أسعد العراقي الحنفي الحكيمي (ت. 567 ه).

من ناحية أخرى، مخالفته لجنس التفسير (التأويل والاستدلال) يجعل الباحث يتساءل عن موقع سبب النزول داخل **المنظومة العلائقية بين النص القرآني والنص الغير القرآني**، والتي تتحدد معالمها وفق مستويين اثنين: **مستوى الإحالة إلى الحوادث التاريخية، ومستوى التفسير**. فبمقارنة كتب السير والمغازي من جهة، والتفاسير من جهة أخرى خلال الفترة الزمنية الممتدة من نهاية القرن الأول الهجري إلى بداية القرن الثاني الهجري، يتبيّن أن الآية القرآنية عبارة فقط عن مصدر من بين مصادر أخرى ترتكز عليها القصة[1]. توجد مثل هاته التوليفات بين النص القرآني والنص الغير القرآني في كتاب السيرة لابن إسحاق[2]. أما في كتب التفسير، فالعلاقة البنيوية بين النص القرآني والنص الغير القرآني تمر من مرحلة شرح القصة بواسطة القرآن الكريم إلى شرح القرآن الكريم بواسطة القصة، وبالتالي تظهر نصوص لها مقصد تفسيري[3]. بتعبير أدق، إن أسباب النزول هو حقل معرفي تتحول من خلاله الحوادث التاريخية إلى نصوص غير قرآنية متداولة في مصنفات التفسير وفي إطار زمني ومكاني معين- زمن نزول الآية أو السورة القرآنية-من أجل تقييد التأويل المطلق[4].

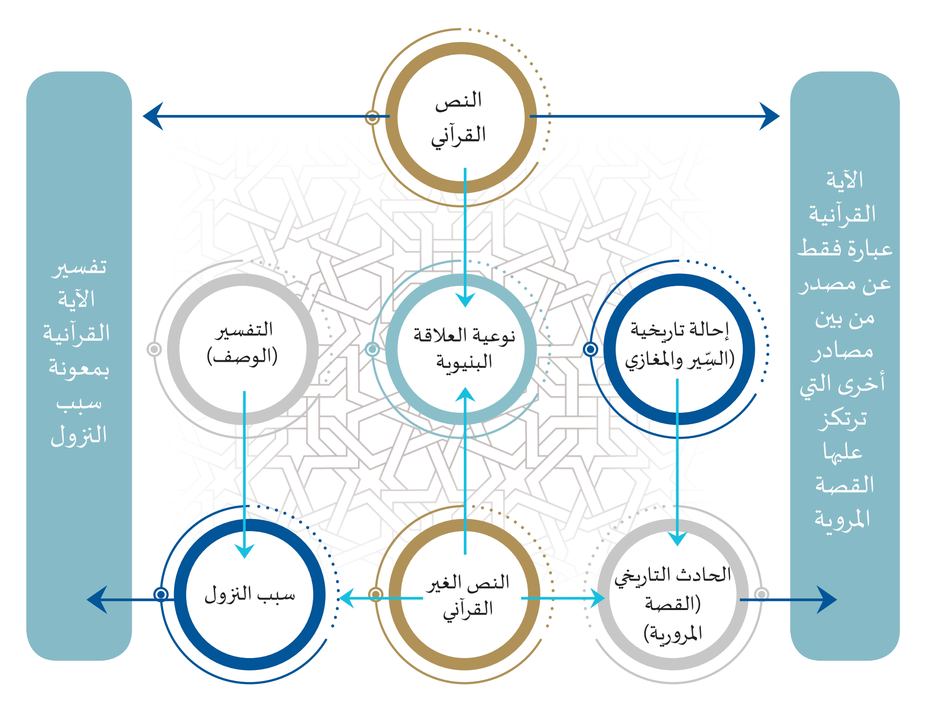
1 H.T. TILLSCHNEIDER, Les Asbāb an-nuzūl: une branche de la tradition prophétique, Studia Islamica, p.180.

2 H.T. TILLSCHNEIDER, Les Asbāb an-nuzūl: une branche de la tradition prophétique, Studia Islamica, p.181.

3 H.T. TILLSCHNEIDER, Les Asbāb an-nuzūl: une branche de la tradition prophétique, Studia Islamica, p. 181.

4 H.T. TILLSCHNEIDER, Les Asbāb an-nuzūl: une branche de la tradition prophétique, Studia Islamica, p. 181.






**خلاصة القول، يمثل أسباب النزول حقلا معرفيا يشترك من ناحية الطبيعة النوعية مع الحوادث التاريخية والنقول، ومن ناحية الوظيفة مع علم التفسير.**

### 2. نقد شروط قبول ورفض البلاغة السامية لأسباب النزول

ينطلق كويبريس من مسلمة مفادها أن **السياق التاريخي قبل نزول القرآن مقدم على السياق المتأخر عليه**[1] **(الأحاديث والسيرة النبوية كجزء منه)**. من هذه الزاوية، يمكن تفسير اعتماده بشكل رئيسي للسياق التاريخي (الإخبار عن الوقائع الماضية عند علماء الإسلام وأسباب النزول عند كويبريس) في عملية تفسير سورتي الفيل وقريش، مادام الأمر متعلقاً بحوادث تاريخية قبل نزول

1 M.CUYPERS, Une apocalypse coranique. Lecture des trente-trois dernières sourates du Coran, p.46.



القرآن الكريم، أما إن تعلق الأمر بأسباب نزول كحوادث تاريخية مخالفة للوقائع الماضية، فإن مصيرها الرفض كما حصل بالنسبة لأسباب نزول بداية سورة العلق. يقول كويبريس في أحد مؤلفاته: «**يرتكز بالفعل، التفسير التراثي لبداية هذه السورة كليًّا على «سببٍ للنزول»**[1]، فهو «**محل تشكيك من قِبل التحليل البلاغيّ. يتعلّق الأمر بسورة العلق، وهي واحدة من السور المشهورة، لأنّها تبتدئ بآية فسّرها التراث التفسيري ببعثة الرسول:** ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ﴾ **هي أوّل كلمات للملاك جبريل موجهة إلى محمّد (عليه الصلاة والسلام)، خلال تحنُّثِه داخل غار حراء بالقرب من مكّة كما ذكره المفسّرون، فهذا هو سبب نزول هذه الآية.**»[2]. وفي موضع آخر من مؤلفاته يعلن أنه «**يمكن القول إن سورة العلق لا تمنح مؤشرات مقنعة في هذا الاتجاه - أي بداية البعثة المحمدية - وأن القصة المشهورة للبعثة النبوية لمحمد (عليه الصلاة والسلام) توجد أساسا في القصص والأحاديث والسير المبنية على هذه الأحاديث**»[3]، والسبب في ذلك هو كون «**الأحاديث عبارة عن شروح للقرآن أحدثت بشكل متأخر (عن نزول القرآن الكريم)، مع اعتمادها، في غالب الأحيان، على أصول هشة في النص نفسه. فلا سورة العلق ولا سورة المدثر تتكلم عن ملك الوحي ولا شيء في النص يوحي بأن هاتين السورتين مرتبطتان ببداية بعثة دعوة محمد (عليه الصلاة والسلام)**»[4].

ينتقد هذا الكلام من وجهين. **الوجه الأول** متعلق بالأحاديث النبوية الشريفة. فاعتبار كويبريس أن «**الأحاديث عبارة عن شروح للقرآن أحدثت بشكل متأخر**

1 M. CUYPERS, La composition du coran, p.171. 2.

2 M. CUYPERS, La composition du coran, p.168.

3 M.CUYPERS, Une apocalypse coranique. Lecture des trente-trois dernières sourates du Coran, p.46.

4. نفس المصدر السابق، نفس الصفحة.



(عن نزول القرآن الكريم) مع اعتمادها في غالب الأحيان على أصول هشة في النص نفسه» غير صحيح على الإطلاق.

- على المستوى **التاريخي**: هذا التأخر الذي تحدث عنه كويبريس هو من حيث التدوين فقط؛ فقد نهى النبي ﷺ عن كتابة الحديث خشية خلط السنة الشريفة بالقرآن الكريم. بهذا النهي، لم تدون الأحاديث بشكل مبكر لا في عهد الصحابة ولا عند كبار التابعين رضي الله عنهم. أما من جهة **التداول**، فلا أحد يشك في أن تلقي الصحابة للسنة النبوية الشريفة كان متزامنا مع نزول الوحي القرآني.

- على المستوى **الوظيفي**: لا يمكن حصر دور الأحاديث فقط في مجرد **شرح** القرآن الكريم، مصداقا لقول النبي ﷺ: **«أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ، وَمِثْلَهُ مَعَهُ»**[1]. بهذا الأمر، يمكن تأكيد الوظيفة التشريعية المستقلة للسنة المطهرة[2].

**الوجه الثاني**، يتعلق بسبب نزول الآيات الخمس الأولى من سورة العلق[3]، فقد

1. عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ، وَمِثْلَهُ مَعَهُ أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ، أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ، وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبُعِ، وَلَا لُقَطَةُ مُعَاهِدٍ، إِلَّا أَنْ يَسْتَغْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا، وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُ فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُ فَلَهُ أَنْ يُعْقِبَهُمْ بِمِثْلِ قِرَاهُ». ينظر أبو داود، سليمان، سنن أبي داود، ج.4، ص.200.

2. «قَالَ الْبَيْهَقِيُّ: هَذَا الْحَدِيثُ («أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ، وَمِثْلَهُ مَعَهُ») يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ، أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ أُوتِيَ مِنْ الْوَحْيِ الْبَاطِنِ غَيْرِ الْمَتْلُوِّ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مِنَ الظَّاهِرِ الْمَتْلُوِّ. وَالثَّانِي: أَنَّ مَعْنَاهُ أَنَّهُ أُوتِيَ الْكِتَابَ وَحْيًا يُتْلَى، وَأُوتِيَ مِثْلَهُ مِنَ الْبَيَانِ، أَيْ: أُذِنَ لَهُ أَنْ يُبَيِّنَ مَا فِي الْكِتَابِ، فَيَعُمَّ وَيَخُصَّ، وَأَنْ يَزِيدَ عَلَيْهِ، فَيُشَرِّعَ مَا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ لَهُ ذِكْرٌ، فَيَكُونُ ذَلِكَ فِي وُجُوبِ الْحُكْمِ وَلُزُومِ الْعَمَلِ بِهِ كَالظَّاهِرِ الْمَتْلُوِّ مِنَ الْقُرْآنِ». ينظر، العظيم آبادي، أبو عبد الرحمن، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ج.12، ص.231.

3. «عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: «أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةُ فِي النَّوْمِ فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ فَكَانَ يَأْتِي حِرَاءَ فَيَتَحَنَّثُ فِيهِ - وَهُوَ التَّعَبُّدُ - اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ الْعَدَدِ وَيَتَزَوَّدُ لِذَلِكَ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَيَتَزَوَّدُ لِمِثْلِهَا حَتَّى فَجَأَهُ الْحَقُّ وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءٍ فَجَاءَهُ الْمَلَكُ فَقَالَ: «اقْرَأْ» فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ» قَالَ: «فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدُ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ: اقْرَأْ: فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدُ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ: اقْرَأْ: فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّالِثَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدُ فَقَالَ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ حَتَّى بَلَغَ ﴿مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ فَرَجَعَ بِهَا تَرْجُفُ بَوَادِرُهُ حَتَّى دَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ، فَقَالَ: «زَمِّلُونِي»



أشار كويبريس إلى أن «**لا شيء في النص يوحي بأن هاتين السورتين مرتبطتان ببداية بعثة دعوة محمد (عليه الصلاة والسلام)**». وهذا أمر مرفوض من ناحيتين: **أولا:** يندرج سبب نزول الآيات الأولى من سورة العلق ضمن الأحاديث المشهورة التي تروي قصة بدء الوحي[1].

**ثانيا:** الملاحظ في هذا المقام هو ورود قصة بدء الوحي مع النص القرآني (الآيات الخمس الأولى من سورة العلق) جنبا بجنب (**«فَجَاءَهُ الْمَلَكُ فَقَالَ:** ﴿ٱقْرَأْ﴾ **فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ» قَالَ: «فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدُ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ:** ﴿ٱقْرَأْ﴾**: فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدُ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ:** ﴿ٱقْرَأْ﴾**: فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّالِثَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدُ فَقَالَ:** ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ **حَتَّى بَلَغَ** ﴿مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾»). الشيء الذي يؤشر، بشكل قوي، على العلاقة الوطيدة بين النص القرآني وسبب النزول (الحديث)، كنص غير قرآني، لا على مستوى السياق الزمني ولا على مستوى الوظيفة التفسيرية.

من هذا المنظور، يمكن القول إنه من المجحف التعامل مع أسباب النزول (والأحاديث عموما) كجزء لا يتجزأ من سياق تاريخي متأخر عن نزول القرآن الكريم، وبالتالي إدراجها ضمن مجموعة من الأحاديث والسير والمغازي التي حدثت بعد فترة زمنية غير وجيزة بعد نزول القرآن. لذلك كان حريا بالبلاغة السامية تفصيل المقصود بالسياق التاريخي المتأخر عن نزول القرآن الكريم وعدم تعميم الأحكام الناتجة عنه.

---

فَزَمَّلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ فَقَالَ: «يَا خَدِيجَةُ ما لي؟ » وأخبرها الْخَبَرَ، وَقَالَ: «قَدْ خَشِيتُ عَلَيَّ» فَقَالَتْ لَهُ: كَلَّا أَبْشِرْ، فَوَ اللَّهِ لَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَصْدُقُ الْحَدِيثَ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ، وَتُقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ»» ينظر، الواحدي، أبو الحسن، أسباب نزول القرآن، ص.10

1 . أخرج حديث عائشة السابق البخاري في كتاب بدء الوحي، باب « كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ وفي كتاب الأنبياء، وفي كتاب تفسير القرآن وفي كتاب التعبير. وأخرجه ومسلم في كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ. وأخرجه أيضا الإمام أحمد.



بالجملة، إنه باشتراط علماء القرآن الكريم وقوع الحدث زمن النزول، انفصلت أسباب النزول عن جنس **«الإخبار عن الوقائع التاريخية السابقة»** (قصة أصحاب الفيل...إلخ.) من جهة، ومن جهة أخرى عن الحوادث والقصص والمغازي التي أتت بعد نزول القرآن الكريم بفترة غير هيّنة، أي بعد انقطاع الوحي عن الرسول ﷺ. في هذا السياق، يُفهم ذلك التماهي الوظيفي الحاصل بين أسباب النزول وعلم التفسير على الرغم من اختلاف الطبيعة النوعية بينهما (النقول والاستدلال والتأويل). فأسباب النزول، كنص غير قرآني، في علاقتها مع النص القرآني تقترب أكثر إلى التفسير منه إلى الرواية والنقل، بل أكثر من ذلك **«مِنْهَا مَا يَكُونُ وَحْدَهُ تَفْسِيرًا»**[1].

من هنا، لا ينبغي ترجيح التفسير الذي يعتمد على تحليل النص فقط (التحليل البلاغي) كما فعلت البلاغة السامية، والتفسير الذي يعتمد أسباب النزول، بل ينبغي المزاوجة بينهما من أجل بناء تفسير يراعي في نفس الوقت خصوصيات الحدث التاريخي وعموم وتعالي اللفظ القرآني الكريم لأنه **«كَمَا لَا يَجُوزُ حَمْلُ كَلِمَاتِهِ -أي القرآن الكريم - عَلَى خُصُوصِيَّاتٍ جُزْئِيَّةٍ لِأَنَّ ذَلِكَ يُبْطِلُ مُرَادَ اللَّهِ، كَذَلِكَ لَا يَجُوزُ تَعْمِيمُ مَا قُصِدَ مِنْهُ الْخُصُوصُ وَلَا إِطْلَاقُ مَا قُصِدَ مِنْهُ التَّقْيِيدُ لِأَنَّ ذَلِك قد يفْضِي إِلَى التَّخْلِيطِ فِي الْمُرَادِ أَوْ إِلَى إِبْطَالِه مِنْ أَصْلِه»**[2]. من هذا المنظور، أفضى عدم اعتماد البلاغة السامية لأسباب النزول إلى إبطال نظرية نسخ القرآن بالقرآن كأصل تفسيري كما هو مبين في الفصل الموالي من هذا المقال.

1. بن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، ج.1، ص.47.
2. بن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، ج.1، ص.50.



## الفصل الثاني:
## موقف البلاغة السامية من نسخ القرآن بالقرآن

**توطئة**

في نظر البلاغة السامية، هناك نوعان من التفاسير التي تعاملت مع مسألة النسخ كأصل تفسيري. **النوع الأول:** عبارة عن تفسير يؤصّل لمسألة نسخ القرآن بالقرآن. «**من مميزاته أنه يشرح نص القرآن آية بآية وفي غالب الأحيان بدون أخذ بعين الاعتبار السياق البلاغي الفوري للآيات المعنية بالدراسة كما هو الشأن بالنسبة لآية النسخ**»[1]. فهو من هذا المنظور نظام «**لا يُعتبر جزءًا من قواعد تفسير القرآن، ولكنّه أُنشىء من طرف الفقهاء من أجل وضع ترتيب بين الآيات التي تبدو متعارضة أو على الأقل متباعدة**»[2].

بالنسبة **للنوع الثاني**: فالأمر متعلق بنسخ **الرسالات السماوية السابقة**. يقول كويبريس في هذا الصدد:

«**يرفض - هذا النوع من التفسير - كل تأصيل قرآني لمنهجية النسخ، على الأقل كما هي شائعة في الأوساط العلمية بالنسبة لهم، من الواضح أن هذه الآية لا تدل على نسخ آية قرآنية لآية قرآنية أخرى، بل الأمر متعلق بنسخ الوحي القرآني للوحي السابق (اليهودية والمسيحية). وهذا هو قول العالم الهندي أحمد خان (ت. 1889) وسيد المودودي (ت. 1992) وسعيد حوى (ت. 1989) ومحمد أسعد (ت. 1992). اعتبر الباحث الباكستاني، أحمد حسن، في دراسة آية النسخ أنه لا ينبغي فهم كلمة «الآية» كآية قرآنية ولكن «كرسالة-وحي»، وبالتالي تدل آية النسخ من سورة البقرة على نسخ القرآن للرسالات**

1. M. CUYPERS, Le verset de l'abrogation (2, 106) dans son contexte rhétorique, dans Mehdi AZAIEZ, Sabrina MERVIN, 3 Le Coran : Nouvelles approches, p.307.
2 M. CUYPERS, La composition du coran, p.167.



**السماوية السابقة»**[1].

ينتقد كويبريس أيضا هذا النوع من التفسير وذلك من خلال وضع آية النسخ (106) من سورة البقرة: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآۗ﴾، في سياقها البلاغي بغية استنباط أصل تفسيري مفاده «أن **النسخ في القرآن متعلق ببعض (وليس كل) آيات الكتب السماوية»**[2]، لأن **«القرآن الكريم يعترف بصدق التوراة التي هي أحد صور الكتاب المنزل، فليس صحيحا أن ينسخ القرآن الكريم الكتب السماوية السابقة(...). يدّعي القرآن فقط أنه يصحّح أو يحذف (ينسي) بعض إثباتات الكتب السماوية السابقة، دون إبطالها»**[3].

من هذا المنظور تُطرح تساؤلات عن ماهية النسخ المذكور في هذه الآية الكريمة: **هل الأمر متعلق بنسخ القرآن للكتب السماوية الأخرى أم لبعض آياتها؟ وهل فعلا نظام نسخ القرآن بالقرآن خاص بالأحكام الفقهية، أُنشِيءَ من قبل الفقهاء؟**

## 1. الدلالة اللغوية للنسخ

من جهة الوضع اللغوي، يأتي النسخ في اللغة بمعنيين رئيسيين: النقل والتحويل من جهة، والرفع والإزالة والإبطال من جهة أخرى[4]. وقد نقل اللغويون والمفسرون الخلاف حول أصل المعنى: هل هو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر؟

---

1 M. CUYPERS, Le verset de l'abrogation (2, 106) dans son contexte rhétorique, dans Mehdi AZAIEZ, Sabrina MERVIN, Le Coran : Nouvelles approches, p.307-308.

2 M. CUYPERS, Le verset de l'abrogation (2, 106) dans son contexte rhétorique, dans Mehdi AZAIEZ, Sabrina MERVIN, Le Coran : Nouvelles approches, p.309.

3. M. CUYPERS, Le verset de l'abrogation (2, 106) dans son contexte rhétorique, dans Mehdi AZAIEZ, Sabrina MERVIN, 3 Le Coran : Nouvelles approches, p.327.

4. ينظر الكفوي، أبو البقاء، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص.892. ينظر أيضا بن فارس، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، ج.5، ص. 424 والخليل الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، كتاب العين، ج.4، ص. 201.




الشيء الذي أفضى إلى تباين في تفسير مراد الله تعالى من النسخ في قوله تعالى في الآية 106 من سورة البقرة: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾. فباعتبار النسخ إزالة حقيقة ومجازا النقل والتحويل، تشير الآية الكريمة إلى نسخ القرآن بالقرآن، وباعتبار العكس، يصبح القرآن الكريم منسوخاً أي: نسخة من اللوح المحفوظ. أما باعتباره مشتركا لفظيا[1] أي مشتركا بين المعنيين (رفضه بعض المفسرين)[2]، بحيث يعبّر عنه من طريق المشاكلة (بين معنى النقل والتحويل من جهة والإزالة والإبطال من جهة أخرى) التي تستلزم وجود معنى في أحدهما غير متوفر في الآخر[3]، يصبح النسخ على مستوى الاستعمال الاصطلاحي مرادفا للتبديل والتغيير، وبالتالي قابلا لتضمين مختلف مدلولاته. من هذا المنظور يقول الثعلبي: «**واعلم إنّ النسخ في اللغة شيئان: الوجه الأول: بمعنى التغيير والتحويل قال الفراء: يُقال: مسخه الله قرداً ونسخه قرداً، ومنه نسخ الكتاب وهو أن يحول من كتاب إلى كتاب فينقل ما فيه إليه**»[4]. في هذا المقام يمكن اعتبار معنى التغيير (**مسخه الله قرداً**) همزة الوصل بين دلالة التحويل والنقل (**نسخه قرداً**) من جهة، وبين دلالة الإزالة والرفع والإبطال (رفع مفهوم البشرية وإقامة مفهوم الحيوان-القرد).

1 . «الاشتراك اللَّفْظِيّ بِأَن يكون اللَّفْظ مَوْضُوعا بِإِزَاءِ كل وَاحِد من الْمعَانِي الدَّاخِلَة تَحْتَهُ [...]وَلَا يشْتَرط فِي ثُبُوت الِاشْتِرَاك فِي لفظ نقل أهل اللُّغَة أَنه مُشْتَرك بل يشْتَرط نقلهم أَنه مُسْتَعْمل فِي مَعْنيين أَو أَكثر وَإِذا ثَبت ذَلِك بنقلهم فَنحْن نُسَمِّيه مُشْتَركا باصطلاحنا ورجحان بعض وُجُوه الْمُشْتَرك فقد يكون بِوَاسِطَة التَّأَمُّل فِي صيغته، وَقد يكون بِالتَّأَمُّلِ فِي سِيَاقه، وَقد يكون بِالتَّأَمُّلِ فِي غَيره.» ينظر، ينظر الكفوي، أبو البقاء، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص.119.

2 . الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، ج.3، ص.636.

3 . بن فارس، أحمد، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص.60.

4 . الثعلبي، أبو إسحاق، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج.1، ص.253.




النسخ

النقل والتحويل

التبديل والتغير

الرفع والإزالة والإبطال

رفع دلالة اللفظ

رفع الحكم

دلالة الاستعمال الاصطلاحي

القرآن منسوخ
لأنه نسخ من اللوح المحفوظ

إبطال الشيء وزواله وإقامة آخر
مقامه «نسخت الشمس الظل»

إزالة الشيء دون أن يقوم آخر
مقامه «نسخت الريح الأثر»

بعض القرآن ناسخا
وبعضه منسوخا

دلالة الوضع اللغوي

### 2 . الاستعمال القرآني للنسخ.

بتتبع صيغ ورود مادة /نسخ / في القرآن الكريم، يتبيّن أن الاستعمال القرآني يشمل كل المعاني اللغوية السالفة الذكر. فهناك آيات قرآنية تظهر من خلالها




صيغة ورود المادة /نسخ/حاملة لمعنى «النقل والتحويل» وأخرى لمعنى «الإزالة والإبطال». من هنا يُطرح تساؤل: ما المعنى اللغوي والاصطلاحي للنسخ من خلال الآية 106 من سورة البقرة؟ وهل يمكن اعتبار المشترك المعنوي «التبديل والتغيير» مرادفا للنسخ في هذه الآية الكريمة؟

| ورود مادة /نسخ/ في القرآن الكريم | المعنى اللغوي |
|---|---|
| ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ (البقرة 106) | ؟ |
| ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلۡغَضَبُ أَخَذَ ٱلۡأَلۡوَاحَۖ وَفِي نُسۡخَتِهَا هُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلَّذِينَ هُمۡ لِرَبِّهِمۡ يَرۡهَبُونَ﴾ (الأعراف 154) | النقل والتحويل |
| ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ (الحج 52) | الإزالة والإبطال |
| ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ (الجاثية 29) | النقل والتحويل |

يقول الطبري: «**يعني جل ثناؤه بقوله:** ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ﴾ **إلى غيره، فنبدله ونغيره. وذلك أن يحوّل الحلال حراما والحرام حلالاً (....). وأصل النسخ من «نَسْخَ الكتاب» وهو نَقْلُه من نُسخة إلى أخرى غيرها. فكذلك معنى**



**نسخ الحكم إلى غيره إنما هو تحويله ونقل عبارته عنه إلى غيره. فإذا كان ذلك معنى نسخ الآية فسواء إذا نسخ حكمها فغُير وبُدّل فرضها ونقل فرض العباد عن اللازم كان لهم بها أوفر حَظها فتُرك، أو مُحي أثرها، فُعفّي ونُسي، إذ هي حينئذٍ في كلتا حالتيها منسوخة.»**[1].

ينبغي التنبيه إلى كون أغلب المفسرين في تفسيرهم لآية النسخ من سورة البقرة ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾، فسّروا كلمة «الآية» بالحكم الشرعي، وذلك من خلال تعريفهم الاصطلاحي للنسخ بقولهم: **«هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر»**[2].

لا شك أن جزءاً كبيراً من الآيات القرآنية عبارة عن آيات الأحكام، ولكن مفردة **«الآية في الأصل الدليل والشاهد على أمر(...) ثم أطلقت الآية على المعجزة لأنها دليل صدق الرسول (...) وتطلق الآية على القطعة من القرآن المشتملة على حكم شرعي أو موعظة أو نحو ذلك (...) ويؤيد هذا أن من معاني الآية في كلام العرب الأمارة التي يعطيها المرسل للرسول ليصدقه المرسل إليه»**[3].

يلخص الجدول الإحصائي أسفله معاني المفردة القرآنية «الآية» الواردة في القرآن الكريم:

1 . الطبري، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، ج.2، ص. 471 - 472.
2 . النيسابوري، نظام الدين، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج.1، ص.355.
3 . بن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، ج.1، ص.655-656.




| معاني المفردة /آية / في القرآن الكريم | عدد ورود معاني /آية / |
|---|---|
| العلامة[1] والحجة والدليل والشاهد والمعجزة | 64 |
| القطعة من القرآن الكريم[2] | 26 |
| العبرة والعظة[3] | 6 |
| **المجموع** | 96 |

تجدر الإشارة إلى أن سياق آية النسخ المتمثل في قوله تعالى في الآية 105 من سورة البقرة ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَلَا ٱلۡمُشۡرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ خَيۡرٖ مِّن رَّبِّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ لا يساعد على تخصيص عموم معنى الآية في القرآن الكريم وبالتالي حصرها في معنى «آية الحكم»، حيث يلاحظ أن اقتران فعل «النزول» ﴿أَن يُنَزَّلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ خَيۡرٖ﴾ بلفظ الآية في مواضع كثيرة (14 مرة) من القرآن الكريم يأتي تارة بمعنى آيات القرآن الكريم وتارة بمعنى العلامة والدليل.

1. يقول بن فارس: «الْآيَةُ الْعَلَامَةُ، (..) آيَةُ الرَّجُلِ شَخْصُهُ. قَالَ الْخَلِيلُ: خَرَجَ الْقَوْمُ بِآيَتِهِمْ، أَيْ: بِجَمَاعَتِهِمْ.». ينظر بن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج.1، ص.168.
2. يقول بن منظور: «سُمِّيَتِ الآيَة مِنَ الْقُرْآنِ آيَةً لأَنها عَلَامَةٌ لِانْقِطَاعِ كَلَامٍ مِنْ كَلَامٍ. وَيُقَالُ: سُمِّيَتِ الآيَة آيَةً لأَنها جَمَاعَةٌ مِنْ حُرُوفِ الْقُرْآنِ. وَآيَاتُ اللَّهِ: عَجَائِبُهُ. وَقَالَ ابْنُ حَمْزَةَ: الآيَة مِنَ الْقُرْآنِ كأَنها الْعَلَامَةُ الَّتِي يُفْضَى مِنْهَا إِلى غَيْرِهَا كأَعلام الطَّرِيقِ الْمَنْصُوبَةِ لِلْهِدَايَةِ». ينظر ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، ج.14، ص.62.
3. الزَّبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ج37، ص.122 - 125



لا شك أن المفردة القرآنية «الآية» متعددة الدلالات، وسياق آية النسخ (البقرة الآية 106) قابل لإدراج كل تلك المعاني، لذلك ذهب بعض المفسرين القدامى كالبقاعي[1] وأبي مسلم الأصفهاني[2] إلى تفسير الآية بنسخ الشرائع السماوية الأخرى (...إلخ)، في حين ذهب كويبريس إلى تفسير الآية بكلمة من التوراة في إشارة إلى ﴿رَاعِنَا﴾.



**دفع** حصر استعمال مفهوم «نسخ الآية» على «رفع الحكم»، من قبل أغلب المفسرين البلاغة السامية إلى رفض النسخ كأصل تفسيري،



لقد دفع حصر استعمال مفهوم «نسخ الآية» على «رفع الحكم»، من قبل أغلب المفسرين البلاغة السامية إلى رفض النسخ كأصل تفسيري، فقد أكد كويبريس أن النسخ - نسخ القرآن بالقرآن - «**لا يُعتبر جزءًا من قواعد تفسير القرآن، ولكنّه أُنشأ من طرف الفقهاء من أجل وضع ترتيب بين الآيات التي تبدو متعارضة أو على الأقل متباعدة**»[3]. فهل حقيقة يمكن اعتبار النسخ في القرآن الكريم صناعة فقهية؟

هذا الأمر يستوجب من الباحث رصد التطور التاريخي للاستعمال اللغوي والاصطلاحي لهذه المادة المعجمية من طرف علماء الإسلام، لمعرفة هل حقا النسخ صناعة فقهية، كما ادعى كويبريس، أم هو أصل من أصول تفسير القرآن الكريم الحاضن للفقه وغيره من المعارف الإسلامية الأخرى؟

### 3. التطور التاريخي لمفهوم النسخ.

يمكن تأكيد أن حصر دلالة النسخ في «رفع الحكم الشرعي» لدى أغلبية المفسرين، ساهم بشكل كبير في رفض إدراج اصطلاح المتقدمين المتمثل في رفع

1 . البقاعي، إبراهيم، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج.2، ص. 91 - 92.
2 . الأصفهاني، أبو مسلم، جامع التأويل لمحكم التنزيل، ص.45.
3. M. CUYPERS, La composition du coran, p.167



بعض دلالة الألفاظ ضمن مفهوم النسخ. في هذا الصدد يقول ابن القيم:

**«مُرَادُهُ وَمُرَادُ عَامَّةِ السَّلَفِ بِالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ رَفْعُ الْحُكْمِ بِجُمْلَتِهِ تَارَةً وَهُوَ اصْطِلَاحُ الْمُتَأَخِّرِينَ، وَرَفْعُ دَلَالَةِ الْعَامِّ وَالْمُطْلَقِ وَالظَّاهِرِ وَغَيْرِهَا تَارَةً، إمَّا بِتَخْصِيصٍ أَوْ تَقْيِيدٍ أَوْ حَمْلِ مُطْلَقٍ عَلَى مُقَيَّدٍ وَتَفْسِيرِهِ وَتَبْيِينِهِ حَتَّى إنَّهُمْ يُسَمُّونَ الِاسْتِثْنَاءَ وَالشَّرْطَ وَالصِّفَةَ نَسْخًا لِتَضَمُّنِ ذَلِكَ رَفْعَ دَلَالَةِ الظَّاهِرِ وَبَيَانَ الْمُرَادِ. فَالنَّسْخُ عِنْدَهُمْ وَفِي لِسَانِهِمْ هُوَ بَيَانُ الْمُرَادِ بِغَيْرِ ذَلِكَ اللَّفْظِ، بَلْ بِأَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ، وَمَنْ تَأَمَّلَ كَلَامَهُمْ رَأَى مِنْ ذَلِكَ فِيهِ مَا لَا يُحْصَى، وَزَالَ عَنْهُ بِهِ إشْكَالَاتٌ أَوْجَبَهَا حَمْلُ كَلَامِهِمْ عَلَى الِاصْطِلَاحِ الْحَادِثِ الْمُتَأَخِّرِ»**[1].

إن التفريق بين الخصائص التشريعية واللغوية للقرآن الكريم[2]، أدى إلى اعتماد أغلب المفسرين الاصطلاح الفقهي لآية النسخ: «**رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر**»[3] على حساب نسخ الدلالة (رفع الدلالة) بكل أنواعه، حيث اعتبروا على سبيل المثال أن «**التخصيص من العموم يوهم أنه نسخ وليس به: (...) والمتقدمون يطلقون على التخصيص نسخا توسعا ومجازا**»[4].

في حقيقة الأمر، لا يمكن القول إن المتقدمين أطلقوا رفع الدلالة (التخصيص والاستثناء...إلخ) على النسخ مجازا، فباعتبار النسخ من المشترك اللفظي الحامل لنواة المعنى «**التبديل والتغيير**»، والذي من خلاله تتقاطع باقي المعاني الأخرى (الرفع والتحويل)، لا ينبغي ألبتة إسناد المعنى الحقيقي للأحكام الفقهية والمعنى المجازي لدلالة الألفاظ القرآنية، مادامت الأحكام والألفاظ تندرج كلتيها في عموم مفهوم المفردة القرآنية «**آية**». وما يؤكد هذا القول هو الاستعمال المبكر

1 . ابن قيم الجوزية، محمد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج.1، ص. /29.

2 J. BURTON, art. «Abrogation», in Encyclopaedia of the Qur'an, vol.1, p.11.

3 . النيسابوري، نظام الدين، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج.1، ص.355.

4 . القرطبي، شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، ج.2، ص.65.



لمفهوم النسخ[1] لدى بعض الصحابة رضي الله عنهم ليس «كرفع حكم بحكم شرعي آخر» ولكن «**كرفع الدلالة**». فقد أخرج بن ماجة في سننه حديثا موقوفا «عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ (ت.74هـ)، قَالَ: تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى﴾ (البقرة: 282) حَتَّى بَلَغ ﴿فَإِنۡ أَمِنَ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا﴾ (البقرة: 283) فَقَالَ: **هَذِهِ نَسَخَتْ مَا قَبْلَهَا**»[2].

تدل الآية الكريمة 282 من سورة البقرة على أمر إلهي بالكتبة والإشهاد لثلاثة أقسام من البيوع: **بيع بكتاب وشهود، وبيع برهان مقبوضة، وبيع الأمانة. في حين، استثنت الآية الكريمة 283** ﴿فَإِنۡ أَمِنَ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا﴾ القسم الثالث - بيع الأمانة - من الكتابة والشهود والرهن[3]. وبالتالي، النسخ عند الصحابي الجليل أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه يأتي بمعنى الاستثناء، وهو نوع من رفع دلالة اللفظ كما عبّر عنه ابن القيم رحمه الله.

من هنا يتبيّن أن استعمال النسخ في الإسلام كان قبل تأسيس المدونات والمذاهب الفقهية، وبالتالي يتضّح ضعف ما ذهب إليه كويبريس في اعتبار النسخ صناعة فقهية متأخرة.

في سياق متصل، ولدحض دليل كويبريس القائم على عدم اعتبار النسخ أصلاً من أصول التفسير الإسلامي، يُلاحظ أيضا إطلاق المفسرين الأوائل الاستثناء (رفع الدلالة) على النسخ. من ذلك، بن وهب (ت.197هـ)، في مواضع كثيرة في **باب الناسخ والمنسوخ** من كتابه «تفسير القرآن من الجامع»، بين أن النسخ مرادفا

---

1 L.FATOOHI, Abrogation in the Qur'an and Islamic Law. A Critical Study of the Concept of «Naskh » and its Impact, p.13.

2 . ابن ماجة، أبو عبد الله، سنن ابن ماجة، ج.3، ص.451. إسناده حسن. وأخرجه البخاري في «التاريخ الكبير» 1/ 232، والطبري في «التفسير» (6337)، وابن أبي حاتم في «التفسير» 2/ 570، والنحاس في «الناسخ والمنسوخ » ص 101، وابن عدي في «الكامل» 6 / 2267، والبيهقي 6 / 145.

3 . الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، ح.7، ص.99.



للاستثناء[1]. على سبيل المثال، فقد استثنى[2] من عموم لفظ الأعراب من قوله تعالى في الآية 97 من سورة التوبة: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ الصفات المذكورة في قوله تعالى في الآية 99 من نفس السورة الكريمة: ﴿وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَٰتٍ عِندَ ٱللَّهِ وَصَلَوَٰتِ ٱلرَّسُولِ ۚ أَلَآ إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ ۚ سَيُدْخِلُهُمُ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦٓ﴾.

لقد تبين أن مفهوم النسخ **واسع** يشمل رفع الحكم الشرعي ورفع الدلالة اللغوية وحاضر **كأصل تفسيري** منذ القرن الأول الهجري عند بعض الصحابة رضي الله عنهم، أي قبل تأسيس علمَي التفسير والفقه بثوبهما المتعارف عليه لدى المتأخرين الذين وصفهم كويبريس بقوله: «فإن اعتمدت الأغلبية من المفسرين التقليديين هذه المنهجية - النسخ -، فإن البعض قد اختزل عدد الآيات المنسوخة إلى عدد محدود (تلميح إلى الخلاف الفقهي)، والبعض الآخر رفض هذا المبدأ جملة وتفصيلا.»[3].

### خاتمة

لقد حاول هذا المقال في فصله الأول نقد مفهوم أسباب النزول عند البلاغة السامية. من أجل ذلك تمّ في بادئ الأمر تسليط الضوء على مفهوم أسباب النزول؛ حيث اتّضح أنه يمثل جنسا معرفيا مستقلا بذاته دُوّن بشكل مبكر كباقي العلوم الإسلامية الأخرى، ويشترك من ناحية الطبيعة النوعية مع الحوادث التاريخية والنقول، ومن ناحية الوظيفة مع علم التفسير. عدم استيعاب هذه الطبيعة المركبة ساهم في إدراج البلاغة السامية أسباب النزول ضمن المرويات

1 . بن وهب، عبد الله، تفسير القرآن من الجامع لابن وهب، ج.3، ص.75 - 80.

2 . نفس المصدر. ج.3، ص.75.

3 M. CUYPERS, Le verset de l'abrogation (2, 106) dans son contexte rhétorique, dans Mehdi AZAIEZ, Sabrina MERVIN, Le Coran : Nouvelles approches, p.307-308.



التاريخية (السير والمغازي والأحاديث والقصص...إلخ.).

أمام هذا المعطى، وفي إطار علاقة النص غير القرآني مع النص القرآني، لم ترعَ البلاغة السامية انتباها للفرق الجوهري بين طبيعة السياق التاريخي لأسباب النزول (سياق ارتجالي ملازم لمفهوم نزول الوحي الإلهي) وسياق الإخبار عن الوقائع الماضية للمرويات التاريخية الأخرى (قصة أصحاب الفيل على سبيل المثال) كسياق قبلي سابق لنزول القرآن، ومقدّم من وجهة نظر كويبريس على السياق البعدي (سيرة النبي محمد عليه الصلاة والسلام بعد نزول الوحي). لذلك لوحظ تذبذب في موقف البلاغة السامية اتجاه منظوره لأسباب النزول (قبول السياق القبلي - قصة أصحاب الفيل التي اعتمدها المفسرون ورفض السيرة النبوية /أسباب النزول في تفسير سورة العلق لكونه سياقا أتى بعد نزول القرآن)

باعتبارها جنسا تاريخيا لا ينبثق من هذا النظام النصي المغلق المحدد في السياق البلاغي والتناصي لنظم القرآن، عمدت البلاغة السامية إلى اختزال وظيفة أسباب النزول كسياق تاريخي ثانوي، يشترط لقبوله عدم مخالفته للمعنى المستنبط أساسا من السياق البلاغي لنظم القرآن (نوع من أنواع المناسبة)، أدت هذه الرؤية المنهجية، إلى إبطال هذه المدرسة ومخالفة أصول التفسير القرآني (كمسألة النسخ) القائم على **المزاوجة بين مصدرين متكافئين: أسباب النزول** و**«المناسبة المصححّة لنظم القرآن الكريم»**. في الفصل الثاني تمّ نقد نظرية نسخ القرآن بالقرآن عند البلاغة السامية من جهة كونها صناعة فقهية، ولا يمكن بشكل من الأشكال اعتبارها من قواعد تفسير القرآن الكريم، وذلك من خلال توضيح أن مفهوم النسخ **واسع** يشمل رفع الحكم الشرعي ورفع الدلالة اللغوية وحاضر **كأصل تفسيري** منذ القرن الأول الهجري عند بعض الصحابة رضي الله عنهم، أي قبل تأسيس علمَي التفسير والفقه بثوبهما المتعارف عليه لدى المتأخرين.



## قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية


1. ابن قيم الجوزية، محمد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م، عدد الأجزاء:4.
2. ابن ماجه، أبو عبد الله، سنن ابن ماجة، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللّطيف حرز الله، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م، عدد الأجزاء: 5
3. ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ، عدد الأجزاء: 15.
4. أبو داود، سليمان، سنن أبي داود، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت، عدد الأجزاء: 4.
5. الأصفهاني، أبو مسلم، جامع التأويل لمحكم التنزيل، دراسة وتحقيق الدكتور خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، بيروت، 1428هـ.
6. البقاعي، إبراهيم عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
7. بن سيده، أبو الحسن، المخصص، المحقق: خليل إبراهيم جفال، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 1417هـ- 1996م، عدد الأجزاء: 5.
8. بن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 هـ، عدد الأجزاء : 30.
9. بن فارس، أحمد، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، محمد علي بيضون، الطبعة الأولى 1418هـ-1997م.




10. بن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، عدد الأجزاء: 6.
11. بن وهب، عبد الله، تفسير القرآن من الجامع لابن وهب، المحقق: ميكلوش موراني، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 2003 م، عدد الأجزاء: 3.
12. الثعلبي، أبو إسحاق، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى 1422، هـ - 2002 م، عدد الأجزاء: 10.
13. الخليل الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، كتاب العين، المحقق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، عدد الأجزاء: 8.
14. الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1420 هـ
15. الزَّبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية
16. الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، 1376 هـ - 1957 م، دار المعرفة، بيروت، لبنان، عدد الأجزاء: 4.
17. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ / 1974 م. عدد الأجزاء: 4.
18. السيوطي، جلال الدين، لباب النقول في أسباب النزول، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.
19. العظيم آبادي، أبو عبد الرحمن، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثانية، 1415 هـ، عدد الأجزاء: 14.



20. الشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ﷺ، دار الفكر العربي.

21. الطبري، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 2000 م، عدد الأجزاء: 24.

22. القرطبي، شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964 م، عدد الأجزاء: 20 جزءا (في 10 مجلدات).

23. الكفوي، أبو البقاء الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المحقق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

24. النَّحَّاس، أبو جعفر، الناسخ والمنسوخ، المحقق: د. محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، 1408هـ.

25. النيسابوري، نظام الدين، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1416 هـ.

26. الواحدي، أبو الحسن، أسباب نزول القرآن، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، الطبعة: الثانية، 1412 هـ - 1992م.



## قائمة المصادروالمراجع الأجنبية


1. AZAIEZ, Mehdi, MERVIN, Sabrina, Le Coran : Nouvelles approches, CNRS éditions, Paris, 2013.
2. BURTON, John, art. «Abrogation», in Encyclopaedia of the Qur'an, vol.1, Leiden-Boston, Brill, 2001, p.11-19.CUYPERS, Michel, Le verset de abrogation (2, 106) dans son contexte rhétorique, dans Mehdi AZAIEZ, Sabrina MERVIN, Le Coran : Nouvelles approches, CNRS éditions, Paris, 2013, p.307- 328.CUYPERS, Michel, Une apocalypse coranique. Lecture des trente-trois dernières sourates du Coran, RhSem 15, Gabalda, Pendé 2014.
3. CUYPERS, Michel, La composition du Coran, Paris,Lethielleux, RhSem 9, 2012.
4. FATOOHI, Louay, Abrogation in the Qur'an and Islamic Law. A Critical Study of the Concept of «Naskh » and its Impact, Routledge, New York, 2013.
5. RIPPIN, Andrew The Exegetical Genre «asbāb al-nuzūl»: A Bibliographical and Terminological Survey, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 48, No. 1, 1985.
6. TILLSCHNEIDER, Hans-Thomas, Les Asbāb an-nuzūl: une branche de la tradition prophétique, Studia Islamica, Vol. 108, No. 2, Maisonneuve & Larose, 2013, pp. 175-188.





# قراءة في كتاب





# عرض وتقديم لكتاب «مشاهد من المقاصد»

## للعلامة عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه

بقلم : د. الشيخ محمد الحافظ بن أحمد يحي بن أبنو



قرأت كتاب «**مشاهد من المقاصد**» لفضيلة الشيخ العلامة عبد الله بن بيه حفظه الله تعالى فوجدته تميز بأمور لم أجدها مجتمعة في غيره من الكتب التي ألفت في علم المقاصد، منها :

1 - أنه قرب مباحث هذا العلم و مسائله، التي عرفت بالصعوبة، إلى أفهام طلاب العلم والباحثين، من خلال عرضها بطريقة جديدة تجمع بين عمق النظر الأصولي ومتانته من جهة، ووضوح الأسلوب من جهة أخرى.

2 - جمع أطراف الموضوع مما تفرق في غيره من الكتب التي عالجت موضوع المقاصد في القديم والحديث، وأضاف إليها ما جعله – في نظري – يشكل حلقة ثالثة في تطور علم المقاصد بعد الشاطبي وابن عاشور.

3 - أنزل المقاصد منزلتها الصحيحة وأبان وجه الترابط و الاندماج بينها وبين أصول الفقه، كما ربط بين التنظير والتطبيق، حيث فصل في بيان المجالات التي تحتاج إلى إعمال النظر المقاصدي في عصرنا موضحا ذلك بالأمثلة .

ونظرا لهذه الميزات قمت بهذا العرض الذي سعيت إلى أن أقدم فيه تلخيصا لأهم مضامين الكتاب، إفادة لنفسي ولغيري من طلبة العلم والباحثين.

ويأتي العرض بعد هذه المقدمة في مطلبين وخاتمة.



المطلب الأول : خطة الكتاب

المطلب الثاني : عرض موجز لمضامين الكتاب

خاتمة في أهم جوانب التجديد في الكتاب.

## المطلب الأول : خطة الكتاب :

يتألف الكتاب من مدخل وستة مشاهد هي بمثابة «فصول» وخاتمة، مع فهرس للمحتويات في أوله.

في المدخل بين المؤلف حفظه الله غرضه من الكتاب، كما أصل تأصيلا شرعيا للنظر المقاصدي مبينا أهميته، منبها إلى أهم القضايا الإشكالية في نظرية المقاصد، حيث وعد بأن يخصص لها أحد مشاهد الكتاب، كما وعد ببحث قضايا أخرى دعت الحاجة إلى بحثها.

**في المشهد الأول** : وهو عن «**تعريف المقاصد**» بدأ بتعريف المقاصد في اللغة متوسعا في بيان معاني الصيغ المستعملة في هذه المادة، ثم انتقل إلى تعريفها في الاصطلاح، بادئا بالنقل عن المتقدمين قبل أن ينتقل إلى المعاصرين مناقشا لهم، ليقرر المفهوم الواسع لهذا المصطلح مفصلا في بيان «مستويات المقاصد «ثم ختم بخلاصة عن تعريف المقاصد.

**في المشهد الثاني**: وعنوانه «**مسيرة العمل والتعامل مع المقاصد وبها** «تحدث عن «**المقاصد عند الصحابة والتابعين**» حيث كانت حاضرة في فقههم، ثم عن المقاصد عند أئمة المذاهب، حيث بين أهم الاتجاهات في التعامل مع المقاصد إعمالا وإهمالا. وخصص الشق الثاني من المشهد لقضية العقل ومكانته في الإسلام، ففي حديثه عن تعريف العقل عند الغربيين، بعد أن أورد تعريفهم له نقل عن أبي حامد الغزالي معاني العقل عند كل من العامة والمتكلمين والفلاسفة، كما عرج على معنى العقلانية عند الغربيين. وتحت عنوان «**العقل في الشريعة الإسلامية** «عرض الخلاف بين العلماء في العقل، هل هو متحد أو



متفاوت»، ليخلص إلى بيان وجه الجمع بين القولين، وتحت عنوان «هل للعقل حدود» فصل في بيان جدلية التأثير بين العقل والنقل في الإسلام، موضحا أهمية العقل في الإسلام، واستناد المقاصد إلى اعتباره، مقارنا بين العقلانية في الإسلام والمسيحية.

**في المشهد الثالث** بعنوان **«موازنات المقاصد»** عرض للقضايا الإشكالية في نظرية المقاصد، وهي ثلاث قضايا:

القضية الأولى: **المصلحة بين العقل والنقل**: وقد رصد اتجاهين في هذه القضية، أحدهما: يرى أن المعيار في تحديد المصلحة هو الشرع، وهو الذي استقر لدى أهل السنة، والثاني: يرى أن العقل كاف في تقرير المصلحة، وقد خلص المؤلف إلى رأي توفيقي بين الاتجاهين.

القضية الثانية: **دوران الشريعة بين معقولية المعنى والتعبد**: حيث فرق بين العاديات والعبادات، مبينا ما يترتب على ذلك من أثر.

القضية الثالثة: التجاذب بين الكلي والجزئي: وقد فصل القول في وجوه الموازنة بينهما مناقشا الشاطبي في المسألة.

**في المشهد الرابع** عن **«أصناف المقاصد»** فصل في أصنافها من خلال عرضه عدة تقسيمات لها باعتبارات مختلفة:

**التقسيم الأول**: شعب المقاصد: وهو تقسيم الأصوليين المقاصديين، إذ قسموها إلى ثلاث شعب هي:

المقاصد العامة الكبرى « الضروري- الحاجي – التحسيني».

المقاصد الخاصة - المقاصد الجزئية.

**التقسيم الثاني**: قسمها المؤلف إلى كلية وعامة وخاصة.

تقسيم الشاطبي: قسمها إلى أصلية وتبعية، وناقشه المؤلف في ذلك.

أصناف أخرى من المقاصد : ذكر منها المقاصد القدرية والمقاصد التعبدية.




تقسيم الأصوليين : حيث قسموها إلى الضروري والحاجي والتحسيني.

المقاصد الكبرى : نقل آراء العلماء في تحديدها مُنبهاً إلى أنه لا يمكن ادعاء الحصر فيها، وموضحا تشعبها وتوالدها وتراتبها، ليختم المشهد بإبداء رأيه في أمرين هما:

**أولا : معيار الانتماء إلى المقصد الضروري.**

**ثانيا : تذبذب بعض القضايا بين الضروري والحاجي**

**في المشهد الخامس** عن **«استنباط المقاصد واستخراجها»** أفاض في بيان جهات استنباط المقاصد لدى الشاطبي، مناقشا له في عد الجهة الثالثة «الأصلية والتبعية» ضمنها، كما ناقشه في الجهة الرابعة **«السكوت»**، ليقوده ذلك إلى بحث مستفيض ومتميز عن **«بدعة الترك»** . كما نبه إلى اختلاف جهة النظر بين الشاطبي وابن عاشور في تحديد كل منهما طرق استنباط المقاصد . ثم فصل في طرق التعرف على المقاصد عند ابن عاشور، قبل أن يقترح إضافة جهة خامسة إلى جهات استنباط المقاصد لدى الشاطبي سماها « **جهة الترك** »، ثم زاد في بيان طرق استنباط المقاصد، ناقلا عن الدهلوي وغيره، ومضيفا ما أوصله إليه اجتهاده.

**في المشهد السادس** : عن **«الاستنجاد بالمقاصد واستثمارها»** بين الحاجة إلى المقاصد في تكوين العلماء المجتهدين لكون معرفتها شرطا لصحة الاجتهاد. ثم فصل في بحث مبتكر بيان مدارك المقاصد، حيث أوصلها إلى أربعة وثلاثين منحى كلها مدارك أصولية، مما يكشف عن التمازج بين المقاصد وأصول الفقه. ثم بين ضوابط التعامل مع المقاصد، كما فصل في بيان « مجالات الاستنجاد بالمقاصد» محددا لها في ثلاثة :



أولا : تفعيل أصول الفقه.

ثانيا :اختيار الأقوال المناسبة التي تحقق المقاصد الشرعية.

ثالثا: تفعيل النظرية المقاصدية. وضرب أمثلة لهذا التفعيل والتوظيف من المجالات «السياسي، والاقتصادي، وفقه الأقليات» .

وختم المؤلف بخاتمة تضمنت تلخيصا لما في الكتاب، وخلاصة عن المقاصد.

## المطلب الثاني : عرض موجز لمضامين الكتاب

**المدخل :**

في هذا المدخل كما سماه المؤلف وضح غرضه من الكتاب، حيث هو مكمل لكتابه في أصول الفقه «**أمالي الدلالات و مجالي الاختلافات**»، يعرف بالمقاصد، ويتتبع مسار تشكلها، مؤصلا لطلب الشرع لها بأمرين :

**أولهما:** دعوة القرآن إلى التدبر والتفكر، وساق الآيات في ذلك[1]. **والثاني:** تعليل الأحكام الشرعية، وإبراز المصلحة فيها في آيات القرآن الكريم، وقد نقل عن الإمام الشاطبي مايثبت ذلك من خلال استقراء الشريعة[2].

وانطلاقا من هذين الأمرين أشربت أحكام الصحابة وفتاويهم روح المقاصد التي أصبحت تمثل فلسفة الشريعة، لكونها تجيب عن ( ثلاثة أسئلة أساسية :

السؤالُ الأولُ: ما مدى استجابة التشريع الإسلامي للقضايا البشرية المتجددة وهو ما سماه بعضُ القدماء بالقضايا اللامتناهية كابن رشد في البداية.

السؤالُ الثاني: ما مدى مُلاءمة هذا التشريع للمصالح الإنسانية وضرورات الحياة؟

السؤالُ الثالث: ما هي المكانةُ الممنوحةُ للاجتهادِ البشريِّ العقلي المُؤطر بالوحي الإلهي في التشريع الإسلامي؟)[3].

---

1 . مشاهد من المقاصد ، ص 17

2 . الموافقات، 2 / 8 - 13

3 . مشاهد من المقاصد، 20 - 21



ثم نبه إلى أن هناك ثلاث قضايا إشكالية في المقاصد : ( يمكن أن تختصر إلى حد كبير أسباب اختلاف المتعاملين بالمقاصد ) هي :

- من يعرف المصلحة العقل أم النقل ؟
- العبادات بين المعقولية والتعبد.
- الكلي والجزئي أيهما يقدم ؟

وهي قضايا ترجع إلى إشكال التجاذب بين العقل والنقل، وقد وعد بمعالجتها في مشهد خاص بها، كما وعد بمعالجة قضايا ( دعت الحاجة إلى إبرازها كقضية **«العقل في الإسلام»**، رداً على بابا الفاتيكان، وقضية «بدعة الترك» بين النفاة والدعاة في مسعى للإصلاح بين تيارين من أهل السنة دعواهما واحدة)[1]. ثم وعد بتناول (جديد بالنوع وإنْ لم يكن جديداً بالجنس للاستنجاد بالمقاصد، ومشهد خاص بمجالات تطبيق المقاصد. ) ليختم بالقول (سيكون هذا الكتاب عبارة عن مشاهد من المقاصد وليس مستوعبًا لكل المقاصد، مفتتحًا بالتعريف، فالتعرّف، فالتصنيف، فالاستنجاد والاسترشاد؛ ولهذا سميناه « مشاهد من المقاصد» )[2].

## المشهد الأول : تعريف المقاصد

### أولا: تعريف المقاصد لغة :

جمع مقصد وهو بفتح الصاد مصدر، وبكسرها اسم مكان، كما تقتضيه القاعدة الصرفية، وأصل مادة «قصد» دائر على معاني الاعتزام والتوجه والنهوض على اعتدال أو جور، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون ميل. وتصرفات قصد المستعملة في هذا الباب أربعة هي: القصد وهو المصدر، والمقصد بالفتح وهو مصدر ميمي، وبالكسر وهو اسم مكان، أي جهة القصد، والمقصود وهو اسم مفعول، ومعانيها متقاربة، على أنه يمكن لمح بعض الفروق

1 . نفسه 22 - 23

2 . نفسه 23



بينها، بأن تكون صيغة المصدر دالة على المراد مباشرة، وعلى القصد الأكيد أو الابتدائي، وتكون صيغة اسم المكان دالة على القصود المستفادة من التعليل أوالتابعة أو المظنونة. وقد دعم المؤلف كل ما أورده بالشواهد والنقول عن كتب اللغة والنحو والصرف والمنطق المعتمدة.

**ثانيا: تعريف المقاصد اصطلاحا:**

يحصر المؤلف المعاني التي استعمل فيها الفقهاء والأصوليون مصطلح المقاصد في ثلاثة هي:

**الأول:** مقاصد الشريعة بمعنى «مراد الحق سبحانه وتعالى في شرعه من الخلق» ومدار ذلك على الغايات التي لأجلها شرعت الأحكام تحقيقا لمصالح العباد، وهذا ماتفيده النقول التي أوردها عن الإمامين الغزالي والشاطبي، حيث أرجعا مقاصد الشريعة إلى إقامة المصالح في العاجل والآجل. وهما بذلك يلتقيان مع القرافي حين قسم الأحكام إلى : **(مقاصد وهي المتضمنة للمصالح في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها )**[1].

وهذا المعنى هو ما عبر عنه المتأخرون في تعريفاتهم لمقاصد الشريعة كابن عاشور[2]، وعلال الفاسي[3]، وغيرهما.

**الثاني:** المقاصد بمعناها اللغوي أي المعاني المستفادة من ألفاظ الشارع بمقتضى الدلالة اللغوية، دون النظر إلى تضمنها حكما أو مصالح، وهو استعمال وجدناه عند الشاطبي خلافا للقرافي ولما استقر لدى المتأخرين من قصر المقاصد على الحكم والغايات.

**الثالث:** مقاصد المكلفين: بمعنى نياتهم التي تؤثر في العبادات والمعاملات سلبا وإيجابا، وهو ما تعبر عنه القاعدة الفقهية «الأمور بمقاصدها» التي هي إحدى

1. الفروق 2 /33
2. مقاصد الشريعة الإسلامية، 3 /165
3. مقاصد الشريعة ومكارمها: 3



القواعد الخمس التي عليها مدار الفقه.

ويخلص المؤلف من بيان هذه الاستعمالات الثلاثة لمصطلح المقاصد إلى أن: **(المقاصدَ قد تكون أحكامًا جزئية أو كلية مقصودة بمنطوق الخطاب أو فحواه، وتارةً تكونُ حِكَمًا وغَايات فهمت من معقول النص فتصير عللاً تؤسس لتوسيع دائرة النص خارج الدلالة اللفظية، وتوليد أحكام تُحقِّق تلك الحِكم وتارةً تكون نوايا المكلفين وغاياتهم)**[1].

**ثالثا: مستويات المقاصد:**

صنف المؤلف مستويات المقاصد تبعا للشاطبي في تحديده للجهات التي تعرف بها المقاصد إلى أربعة مستويات هي:

- القصود الإبتدائية التصريحية الجزئية: وتكون جوابا عن ماذا قال الشارع؟
- الغايات والحكم الكامنة وراء الأحكام: وتكون جوابا عن لماذا؟
- المقاصد التابعة تمييزا لها عن المقاصد الأصلية.
- ما يستفاد من سكوت الشارع من رفع الحرج.

**رابعا : خلاصة تعريف مقاصد الشريعة**

وهو كما صاغه المؤلف **(مقاصد الشريعة هي: المعاني الجزئية أو الكلية المتضمنة لحكم أو حكمة، المفهومة من خطاب الشارع ابتداء، منها مقاصد أصلية وأخرى تابعة، وكذلك المرامي والمرامز والحكم والغايات المستنبطة من الخطاب، وما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته، مدركةً للعقول البشرية متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة)**[2].

**المشهد الثاني : مسيرة العمل والتعامل مع المقاصد وبها :**

**أولا : المقاصد عند الصحابة والتابعين :**

بين المؤلف كيف اعتمد الصحابة رضوان الله عليهم النظر المقاصدي من

1 . مشاهد من المقاصد 47

2 . نفسه 51



خلال عرض نماذج من قضاياهم وفتاويهم، واستمر ذلك النهج لدى التابعين، فمن بعدهم، وكان لأهل المدينة الحظ الأوفر. وقد جسد الأصوليون ذلك النظر في بناء مربع، زواياه: القياس والاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع.[1]

**ثانيا : المقاصد عند أئمة المذاهب وأتباعهم :**

رصد الإمام الشاطبي ثلاثة اتجاهات في التعامل مع المقاصد: أولها يلغي المقاصد وهم الظاهرية، والثاني يبالغ في اعتبارها وهم المغرقون في القياس، والثالث يتوسط في اعتبارها وهو منهج جمهور العلماء.[2]

وقد بين المؤلف تفاوت الجمهور في اعتبار المقاصد، فقد توسع المالكية في الأخذ بالمصالح المرسلة، كما بالغ الأحناف في الأخذ بالاستحسان في حين اقتصر الشافعية على القياس مع اضطراب منهم في الاستصلاح. وقد بدأت هذه التوجهات تتبلور مع ظهور رسالة الإمام الشافعي، التي ضمنها أصوله، كما كشف عن مواقف الآخرين من خلال نقاشه لهم. وقد استمر الجدل بين الأصوليين حول الاستصلاح والاستحسان «**وخرجت من عباءة هذا الجدل المقاصد**»[3].

ثم كان لمقولات المدارس الكلامية في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب الصلاح والأصلح، ومسألة الباعث في التعليل، أثرها في إثراء الفكر المقاصدي، ثم جاءت موافقات الشاطبي لتنقل المقاصد من فن إلى علم.

**ثالثا : العقل ومكانته في الإسلام :**

**تعريف العقل :**

بدأ بتعريفه عند الغربيين باعتباره أداة التفكير، لينقل عن أبي حامد الغزالي في كتابه «**معيار العلم**» الوجوه المختلفة لمعاني العقل لدى كل من العامة والمتكلمين، والفلاسفة، فقد ميز المتكلمون بينه وبين العلم برجوع الأول إلى ما

1. نفسه 57
2. الموافقات، 3 / 134
3. مشاهد من المقاصد 67




هو حاصل بالفطرة، ورجوع الثاني إلى ما يحصل لها بالاكتساب، وهذا المعنى أحد الأوجه الثمانية للعقل عند الفلاسفة، كما أنه يقترب من معناه لدى العامة في الوجه الأول من إطلاقاته الثلاثة لديهم، وهو «صحة الفطرة الأولى في الناس».

ويقابل هذا المعنى الوجه الثاني من إطلاقاته لدى العامة، وهو أنه «ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية ». وهذا الاختلاف في تعريف العقل يتجلى عند الغربيين باختلاف فلاسفتهم، بين من يقوم باستقلال العقل عن التجربة، وبين من يربطه بها وهو خلاف ظهر لدى علماء المسلمين، وترتب عليه خلافهم هل هو متحد أم متفاوت، وقد وفق بعضهم بين الرأيين بوجود ضربين مما يوسم بالعقل: غريزي وتجريبي.

**العقل والنقل: جدلية التأثروالتأثير:**

لقد اعترفت طائفة من فلاسفة الغرب بأن العقل «محدود بنهاياته واضطراره بمحيطه الجسدي المادي والاجتماعي»، وهو ما يستدعي وجود طور فوقه هو النبوة والوحي، وقد نقل المؤلف عن الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» ما يثبت ذلك، على أن القاعدة في الإسلام أن العقل الصريح لا يعارض النقل الصحيح، فقد زكى الإسلام العقل و دعا إلى إعماله من خلال الأمر بالتفكر والتدبر، وجعله مناط التكليف، وعده إحدى الضروريات الخمس التي على حفظها مدار التشريع. وإذا كان الوحي حاكما على العقل الذي سلم له فيما لا يدركه، فإن النقل لا يأتي بما يحيله العقل، وإلا وجب التأويل، كما أن النظر العقلي أساس لتحصيل الإيمان، ووسيلة لاستكناه حكم الشارع في تشريعه.

وهذه المكانة التي منحها الإسلام للعقل لا توجد في أي دين سواه بهذا الوضوح والتماسك، وعلى أساسها **(جاءت مقاصد الشريعة تمثل منظومة كاملة، ترد أصول الشريعة إلى أصول معقولة، تصون مصالح الناس وتدرأ عنهم**

المفاسد)[1].

## المشهد الثالث: موازنات المقاصد

### القضية الأولى: المصلحة بين العقل والنقل :

هناك اتجاهان في المسألة: أولهما يرى أن المصلحة لا تعرف إلا من قبل الشرع، ومثل له بنقول عن الغزالي[2] والشاطبي[3] والتبريزي، والثاني يرى أن العقل كاف في تقرير المصلحة، ومثاله البارز هو الطوفي حين يصرح بتقديم المصلحة في باب المعاملات على النصوص.[4]

فبالنسبة للاتجاه الأول، وهو الذي تقرر لدى أهل السنة، يتم الانطلاق من النص للتعرف على المصلحة، ثم تتسع الدائرة لتشمل ما شهد له الشرع بالاعتبار شهادة معينة، وذلك من خلال القياس، وقد تتسع الدائرة لتشمل المصالح المرسلة، حيث تشهد جنس تصرفات الشارع، كما لدى المالكية، أما الطوفي فالمنطلق لديه هو المصلحة.

وتوفيقا بين الاتجاهين يختم المؤلف بقوله **(ولعلَ المقاصدَ الشرعيةَ الثلاثةَ الضروري والحاجي والتحسيني التي يرجع تقسيمها إلى قضاء النقل وهو الحكم الذي لا يعزل، ولشهادة العقل وهو الشاهد المعدل، تمثّل سقفًا لمطالبِ العقلِ ومقتضياتِ النقلِ، معَ النظرِ إلى المآلاتِ التي تربطُ مصالحَ الدُّنيا بعواقبِ الآخرةِ. مع مراعاة مقصد الاستخلاف)[5].**

### القضية الثانية: دوران الشريعة بين معقولية المعنى والتعبد :

نقل عن الغزالي والشاطبي تمييزهما بين العبادات والمعاملات، حيث أن

---

1 . نفسه 85

2 . المستصفى 180

3 .الموافقات 2 / 533

4 . رسالة في رعاية المصلحة 44

5 . مشاهد من المقاصد 105 - 106



المصالح التي شرعت لأجلها الأحكام بينة في الأخيرة، ويبني عليها المجتهد، أما في الأولى فإن الحكمة فيها قد تخفى علينا على وجه التفصيل والتدقيق، وإن عقلنا فيها معنى كليا، كما نبه إليه غير واحد من العلماء. وينبني على نفي التعليل في التعبدي نتيجتان:

**الأولى:** امتناع القياس الجزئي المستند إلى العلة غير المنصوصة أو الموما إليها، وإن أمكن فيه قياس الشبه، وقد خالف الأحناف في هذه النتيجة.

**الثانية:** الوقوف عند ما حد فيه إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات.[1]

**القضية الثالثة: التجاذب بين الكلي والجزئي :**

ينقل عن الشاطبي تأكيده على اعتبار كل من الكلي والجزئي بالآخر، إذ الإخلال بالكليات إخلال بنظام الشريعة، كما أن الإخلال بالجزئيات يعود على الكليات بالإبطال، لأنها إنما تقررت من خلال استقراء الجزئيات واعتبارها[2] .ليخلص المؤلف إلى أنه لا أحد من الكلي أو الجزئي يقدم بإطلاق، بل الأمر راجع إلى نظر المجتهد في كل موضع بحسب ماترجحه الأدلة.[3]

**المشهد الرابع : أصناف المقاصد :**

**التقسيم الأول:** شعب المقاصد : اهتم الأصوليون المقاصديون بثلاث شعب من المقاصد هي :

المقاصد العامة الكبرى التي إليها ترجع الشريعة وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

المقاصد الخاصة : وهي التي تختص بأحد أبواب الفقه كمنع الغرر في البيوع مثلا.

المقاصد الجزئية : وهي مقصد الشارع في كل حكم على حدة.

1 . نفسه -115 117

2 . الموافقات ، 3 / 171 - 176

3 . مشاهد من المقاصد 120 121-



**التقسيم الثاني** :قسمها المؤلف إلى كلية و عامة وخاصة، فالكلي هو ما يستغرق أفراده أو أجزاءه ويقابله الجزئي، وأما العام والخاص فنسبيان، فكل مقصد هو عام باعتبار ما تحته، خاص باعتبار ما فوقه في سلم المقاصد الذي يمثل الكلي أعلاه.[1]

**تقسيم الشاطبي** : حيث قسم المقاصد إلى أصلية وتبعية باعتبار الأولى هي المقصودة ابتداء، والثانية مقوية ومكملة لها، وفي سياق آخر يميز بينهما باعتبار الأصلية قياما بالمصالح الضرورية المطلوبة شرعا دون اعتبار حظ المكلف، أما التبعية فما روعي فيها حظ المكلف. وقد ناقش المؤلف الشاطبي في هذا الاستعمال الثاني مرجحا الاستعمال الأول لانضباطه، وإمكان رد الثاني إليه بأن تكون المقاصد الأصلية فيه أصلية لأنها أصول كبرى للمقاصد، إذ هي ضرورية وشرعية مع وجود الحظ الأخروي والدنيوي فيها، والتبعية فيه وهي مقاصد المكلفين تبعية لكونها وسائل للوصول إلى الأولى.[2]

**التقسيم إلى قدرية وشرعية** : ميز المؤلف بين المقاصد القدرية التي تشير إلى حكمة الله في خلق الخلق وما قدر في الكون، وبين المقاصد الشرعية التي سبق بيانها، كما ميز ضمن المقاصد التشريعية بين التعبدي والمعلل.

**تقسيم الأصوليين** : وقد تبلور إلى حد ما مع الجويني ليكتمل نضجه مع الشاطبي الذي قرر قيام الشريعة على ثلاث مراتب من المصالح هي : الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وقد كان تفصيل الأصوليين في هذه المراتب ضمن بحثهم في مسلك المناسبة من مسالك العلة، حيث عرفوا المناسب بأنه «ما كان إثبات الحكم عقبه مفضيا إلى ما يوافق نظر العقلاء في المعاش أو في المعاد، وينقسم إلى ماهو محل الضرورات و ماهو محل الحاجات و ما هو محل

1 . مشاهد من المقاصد : 128 - 129

2 . نفسه 135 - 137



التكميلات»[1].

**المقاصد الكبرى** : بين المؤلف أنه لا يمكن ادعاء الحصر فيها، وذكر نماذج من آراء العلماء في تحديدها، كقول ابن رشد الحفيد «**مقصود الشرع تعليم الحق وعمل الحق**»[2]. وقول ولي الله الدهلوي «**فالمقصود هو تحصيل صفة الإحسان على وجه لا يفضي إلى إهمال الارتفاقات اللازمة ولا إلى غمط حق من الحقوق**»[3]. كما ذكر مقصد الاستخلاف ناقلا عن الشاطبي، حيث بين أن قصد الشارع من المكلف «**أن يكون قائما مقام من استخلفه يجري أحكامه ومقاصده مجاريها**»[4].

ثم بين تراتب المقاصد وتوالدها بحيث إن المقصد الأدنى يخدم المقصد الأعلى ويكون وسيلة إليه، ومن هنا نفهم قولهم «**مقاصد المقاصد ووسائل الوسائل**»، فالعدل مقصد أعلى مطلوب في السلوك والعقود ونظام الحكم، يتفرع عنه في مجال البيوع منع الغرر والجهالة، وعن منع الغرر والجهالة يتفرع قصد الشارع لمنع المزابنة في بيع الثمار، وهكذا يقول المؤلف «**يمكنُ أنْ نقرِّر وجودَ مقاصدَ كبرَى قطعيةٍ ثابتةٍ بأكثَرَ مِن دليلٍ في حكمِ التواتُر، ومقاصدَ ثانويةٍ ثبوتُها كثبوتِ العللِ، ومقاصدَ عامةٍ تنتشرُ في كلِّ بابٍ مِن أبوابِ الشريعةِ، ومقاصدَ خاصةٍ تخصُّ بابًا واحدًا، أو طائفةً من أحكامِ أحدِ الأبواب. ومقاصد جزئية في كل أمرونهي**»[5].

و في ختام هذا المشهد قام بمناقشة قضيتين :

**أولاهما:** معيار الانتماء إلى المقصد الضروري و**الثانية**: تذبذب الانتماء لبعض القضايا بينه وبين الحاجي.

1 . شرح مختصر الروضة 3 / 382 - 384

2 . فصل المقال 115

3 . حجة الله البالغة 2 / 34

4 . الموافقات 3 / 25

5 . مشاهد من المقاصد 152



في القضية الأولى : بعد أن بين اضطراب أقوال العلماء في تعليل حصرهم للضروريات في الكليات الخمس بين من يرجع ذلك إلى ترتيب الحدود الشرعية عليها، ومن يعللها بأنها علمت من الدين ضرورة، ومن يعللها بكونها ضرورة لمصالح العباد وانتظام المجتمع؛ أكد أنه لا دليل على حصرها، مما يفتح الباب لإضافة غيرها كالحرية والمساواة مثلا.

وفي قضية تذبذب بعض القضايا بين الضروري والحاجي : الذي يتجلى في اختلاف العلماء في بعض الأمور هل هى من باب الضروريات أو الحاجيات كالبيع والنكاح، وفي قولهم بالتتمة في كل مرتبة من مراتب المصالح الثلاث، وكذا اعترافهم بعدم انحصار الضروري، وتداخل المقاصد؛ قرر المؤلف أنه لا يمكن وضع حدود صارمة بين هذه المراتب، بل هناك تواصل بينها، فالأمر الواحد تصعد أو تنزل أفراده في سلم المراتب بحسب درجة المصلحة فيه وقوة الدليل وظروف المجتمع، فبيع الطعام ضروري في حين أن بيع أدوات التجميل تحسيني، والنكاح ضروري في حق من يخشى العنت وحاجي للمحتاج إليه الذي لا يخشى العنت. على أن الكليات الخمس «الدين والعقل والنفس والنسل والمال» هي أصول المصالح، وكل المصالح الأخرى راجعة إليها.[1]

## المشهد الخامس : استنباط المقاصد و استخراجها

### أولا : جهات استنباط المقاصد لدى الشاطبي :

وهي أربعة ذكرها في حديثه عن الضابط الذي به يعرف مقصود الشارع :

**مجرد الأمروالنهي الابتدائي التصريحي :**

فكل من وقوع الفعل عند وجود الأمر وعدم وقوعه عند النهي مقصود للشارع.

وقيد الابتدائي تحرزٌ مما قصد به غيره، كما في قوله تعالى ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ

1. نفسه 157 - 164



﴿ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾[1] فإن النهي عن البيع ليس نهيا مبتدأ بل هو تأكيد للأمر بالسعي. وقيد بالتصريحي تحزرا من الضمني، ككون الأمر بالشيء نهيا عن ضده، أو أمرا بما لا يتم المأمور إلا به.

**اعتبار علل الأمر والنهي :**

وذلك من خلال مسالك العلة المعروفة في أصول الفقه، مع ملاحظة التمييز بين العبادات والمعاملات، حيث يغلب في الأولى الوقوف مع التعبد، وفي الثانية الالتفات إلى المعاني.

**المقاصد التبعية التي هي مقوية للمقاصد الأصلية**

**السكوت عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له:** فهو دليل على أن قصد الشارع أن لا يزاد عن الموجود في ذلك الوقت ولا ينقص.

وقد ناقش المؤلف الشاطبي في المسلكين الأخيرين واستدرك عليه مسلكا خامسا، وخلاصة ما ذكره في ذلك كما يلي :

**مناقشة عد التمييز بين المقاصد الأصلية والتبعية مسلكا مستقلا :**

اعتبر المؤلف أن هذه الجهة داخلة في الجهة الأولى، فالأمر الابتدائي – كما يرى المؤلف – هو الذي يفهم من ورود النص، يدخل فيه ماكان مقصودا بالأصالة، وماهو مقصود بالتبع، فهما قسمان له. ويقابله المقصد خارج النص المستفاد من التعليل.[2]

**مناقشة عد السكوت جهة يعرف بها مقصد الشارع :**

وقد رأى المؤلف أنه يمكن تسمية هذه المسألة ببدعة الترك، ومعناها فعل أمر في محل ترك من قبل الشرع، وهي مسألة انجر عنها خلاف عريض بين طوائف من أهل السنة دعواها واحدة، ومصادرها واحدة، وترتب على الخلاف فيها الخلاف

---

1 . الجمعة : 9

2 نفسه 171 - 174



في كثير من المسائل كالدعاء جماعة بعد الصلوات المكتوبة، وكالتوسل بالأنبياء والصالحين.... حيث اعتبر فريق من العلماء منهم الشاطبي وابن تيمية ترك الفعل من قبل الشارع عند وجود المقتضي له دليلا كافيا على عدم المشروعية، في حين رأى فريق آخر من العلماء أن الترك إنما يدل على رفع الحرج، وتبعا لذلك قسم هؤلاء البدعة إلى أقسام الحكم الشرعي الخمسة، بحسب الأدلة التي تتناولها، ذلك أن الترك ليس قولا و لا فعلا و لا تقريرا حتى يدخل في حد السنة، فيكون فاعله مخالفا للسنة. وقد احتجوا بحجج توسع المؤلف في بيانها منها :

أنه ﷺ قد يترك المباح لأجل أنه يعافه، كما في ترك أكل الضب.

قد يترك ﷺ بعض المستحبات خوفا من أن تفرض عليه، أو يعتقد فيها أحد الوجوب.

أن السلف قد يخفون بعض الأفعال التي ليست من قبيل السنن المؤكدة.

قد يتركون بعض المباحات خوف اعتقاد الناس أنها من القربات.

قد يترك ﷺ أمرا لأنه خلاف الأولى، وربما فعله في أوقات نادرة لبيان الجواز.

إقراره ﷺ لأصحابه على قيامهم ببعض الأعمال على وجه القربة اجتهادا منهم، كما في حديث الأنصاري الذي كان يؤمهم بمسجد قباء، فكان يقرأ بسورة «قل هو الله أحد» ثم يقرأ سورة بعدها، فلما سأله ﷺ عن السبب وأجابه الأنصاري إني أحبها، قال له ﷺ ( حبك إياها أدخلك الجنة ).

فعل الصحابة بعده ﷺ وكذا السلف على وجه القربة، أمورا لم يرد عنه ﷺ فعلها؛ كالتعريف عشية عرفة بالأمصار، قال فيه الإمام أحمد « لا بأس به إنما هو دعاء وذكر الله عز وجل وأول من فعله ابن عباس و عمرو بن حريث، وفعله إبراهيم» .

وخلال عرض المؤلف لهذه الحجج ونقاشه المستفيض في المسألة أثار عدة أمور مهمة جلا فيها الحق ونهج سبيل الإنصاف، منها: دعوى مخالفة أئمة المذاهب



لبعض السنن، وكذا إشكال ضبط ما تركه السلف حين ينقل عن بعضهم دون بعضهم الآخر، وإشكال ما هو عبادة يعد صرفها لغير الله شركا وما ليس كذلك، واستعمال المجاز في الإسناد مما يوسع مجال التأويل تبعا لنية المتكلم، ومعنى حياته ﷺ البرزخية، وما يترتب على كل ذلك من اختلاف في حكم الاستغاثة بغير الله عز وجل بين من يعدها كفرا و من يتأول لصاحبها استنادا إلى ما دل عليه قصده.

ويخلص المؤلف في نقاشه لهذه المسألة «بدعة الترك» إلى أن الخلاف بين القائلين بذم البدعة مطلقا، وبين الذين يقسمونها إلى خمسة أقسام، تبعا لأقسام الحكم الشرعي، يكاد يكون لفظيا، إذ مفهوم البدعة عند الفريق الأخير يتسع ليشمل كل ما أحدث في مجالي العبادات والعاديات، كان له سند من الشرع أو لم يكن له، في حين تختص البدعة عند الأولين بما يضاف إلى الشرع مما ليس له مستند من الشرع. يقول المؤلف «ومما يؤيد هذا الفهم التوفيقي أن الأمثلة التي اختلفوا فيها كان محور احتجاجهم في الغالب ليس الإحداث أو الحدوث، ولكن حول الدليل الخاص أو العام الذي يشمل الأمر المحدث»[1].

ويحصر المؤلف الأصول التي إليها يرجع الخلاف في المسألة في :

- **هل البدعة صنف واحد ؟ أم أنها أصناف بحسب الديل الذي يشملها.**
- **هل الترك مع قيام الداعي في التعبديات له دلالة على النهي أم لا ؟**
- **الفرق بين الموجب والمقتضي:**
- **الفرق بين إضافة المتروك إلى عبادة محدودة واعتقاده جزء مكملا لها، فلا يشرع، أو عدم إضافته فيرد إلى أصل الإباحة أو الاستحباب.**[2]

ويختم المؤلف بحثه في المسألة برأيه الموافق للشيخ ابن عرفة، وهو أن ماترك

1 . نفسه 218

2 . نفسه 222



الشارع إذا أضيف إلى عبادة بحيث يصبح وكأنه جزء منها فهو غير مشروع، وإن سلم من ذلك فلا حرج فيه، وذلك بضوابط ثلاثة :

- أن لا يعطى حكما شرعيا إلا بدليل يتناوله.
- أن لا يحكم له بثواب معين، إذ تحديد الثواب أمر توقيفي.
- أن لا يشمله دليل نهي .[1]

**الجهة الخامسة** التي أضافها المؤلف إلى الجهات الأربع التي تعرف بها المقاصد لدى الشاطبي:

وهي جهة الترك، وليس الترك مرادفا للسكوت، بل هو أمر متعمد من الشارع، كترك صلاة التراويح، وترك السجود في مواضعه الذي يعرف منه قصد الشارع بيان مرتبة هذه العبادات، أما الترك الذي لم تقم عليه قرينة القصد فهو محل جهة السكوت التي عدها الشاطبي وناقشه المؤلف فيها كما تقدم.

**ثانيا: طرق التعرف على المقاصد عند ابن عاشور :**

**الطريق الأول :** وهو أعظمها استقراء الشريعة وهو نوعان :

**النوع الأول:** استقراء الأحكام المعروفة عللها، الآئل إلى استقراء تلك العلل المثبتة في مسالك العلة. فإذا استقرينا عللا كثيرة متماثلة في كونها ضابطا لحكمة متحدة، أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة، فنجزم بأنها مقصد شرعي.

**النوع الثاني :** استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة حتى يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد شرعي.

**الطريق الثاني :** أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال التأويل فيها .

**الطريق الثالث :** السنة المتواترة ولها حالان :

**الأول :** التواتر المعنوي الحاصل من مشاهد عموم الصحابة عملا من النبي

---

1 . نفسه 222 – 223



ﷺ، وإلى هذا يرجع المعلوم من الدين ضرورة، والعمل الشرعي القريب منه، كمشروعية الحبس.

**الثاني** : تواتر عملي يحصل لآحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال الرسول ﷺ بحيث يستخلص من مجموعها مقصدا شرعيا، كاستخلاص أبي برزة رضي الله عنه مقصد التيسير من صحبته لرسول الله ﷺ، وما رأى من تيسيره.[1] ويلاحظ المؤلف أن ابن عاشور انطلق في تحديده لهذه الطرق من تعريفه للمقاصد حيث قصرها على العلل والحكم كما أكد على القطعية الناشئة عن الاستقراء، وإن كان في الطريقين الثاني والثالث يعود إلى المقاصد الابتدائية الجزئية.

وهنا ينبه المؤلف إلى أنه لا تناقض بين الجهات التي ذكرها الشاطبي والطرق التي ذكر ابن عاشور، وإنما الاختلاف بينهما من زاوية النظر، حيث بحث الشاطبي عن طرق التعرف على المقاصد من خلال دلالات الألفاظ، ومعقول النص، في حين اهتم ابن عاشور بتأكيد ثبوت المقصدية من خلال الاستقراء أو من خلال النصوص القطعية دلالة وورودا.

إن الاستقراء ليس جهة مستقلة وإنما هو أداة للتأكد من ثبوت المقصدية حين لا يكون الخطاب كليا في دلالته أو قطعيا في وروده، ولهذا فقد كان الشاطبي يعتمد الاستقراء عندما كان يستنبط الأصول الكلية للشريعة .[2]

**ثالثا : طرق أخرى لاستنباط المقاصد :**

يبن المؤلف كثرة الطرق التي بها تعرف المقاصد الجزئية ناقلا عن الغزالي وهو يتحدث عن مسلك الإيماء بعد أن ذكر له أمثلة قوله « هذا وأمثاله مما يكثر ولا يدخل تحت الحصر فوجوه التنبيه لا تنضبط»[3] ، كما نقل عنه اتباع الصحابة في فتاويهم للمعاني، مما يجعل فتاويهم طريقا للتعرف على المقاصد. ثم نقل عن

1 . مقاصد الشريعة الإسلامية، 3 / 56 و مابعدها

2 . مشاهد من المقاصد 224

3 . المستصفى 309



ولي الله الدهلوي طرقا أخرى كالخطاب الدال على الرضا أو السخط، وله صيغ عديدة توسع في بيانها، وكالإيماء إلى غير ذلك.[1]

كما اعتبر المؤلف شعب الإيمان مستودعا لاستنباط المقاصد، ليخلص إلى أنه «**لا يوجد دليل على حصر المقاصد إلا الاستقراء، سواء كانت مقاصد كلية أو جزئية، أصلية أو تابعة**»[2]. وأن طريق التعرف عليها «يكون بتتبع أبواب الأصول، وبخاصة مسالك العلة»[3].

## المشهد السادس : الاستنجاد بالمقاصد واستثمارها

**أولا : استثمار المقاصد في تكوين المجتهدين** : نقل المؤلف عن الشاطبي ما قرره من جعل معرفة مقاصد الشريعة إحدى دعامتين يقوم عليهما الاجتهاد، وقد أشار إلى حاجة المجتهد إلى معرفة المقاصد قبل الشاطبي كل من إمام الحرمين والسبكيين تقي الدين وابنه تاج الدين، وهو ما أكده ابن عاشور.[4]

**ثانيا : مدارك المقاصد ومكامنها:** وهي مدارك - كما يقول المؤلف - تسجل لأول مرة، فهي من إضافته - حفظه الله تعالى - أوصلها إلى أربعة وثلاثين منحى،[5] كلها مدارك أصولية مما يثبت التمازج بين الأصول و المقاصد واندماجهما اندماج الروح في الجسد، وهو ما يشير إلى المنهج الوسطي في اعتبار المقاصد بين مبالغ في إعمالها حيث جعلها قطعيا، وجعل عمومها مضطردا، وملغ لها متعلق بألفاظ النصوص الجزئية دون اعتبار المعاني. وقد قرر المؤلف أن الباب مفتوح للزيادة في هذه المدارك وهي :

**أولا** : حيث لا نص بخصوصِ المسألةِ محلّ الاجتهادِ معَ وجودِه في نظيرِها،

1 . حجة الله البالغة 1 / 236

2 . مشاهد من المقاصد 239

3 . نفسه 240

4 . نفسه 245 - 248

5 . كان المؤلف أوصلها في كتابه «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» إلى ثلاثين منحى.



فتقاسُ عليهَا لوجودِ وصفٍ جامعٍ هوَ العلَّة.

**ثانيًا:** حيثُ يوجدُ عمومٌ تمسُّ الحاجةُ إلى إخراجِ بعضِ مشمولاتِه مِن دائرة العموم، دونَ ظهور مخصِّصٍ مِن نصٍّ أوْ قياسٍ، وهذا النوعُ مِن التخصيصِ بالمقاصدِ يعتبرُ ضربًا مِن ضروبِ الاستحسانِ.

**ثالثًا:** حيثُ يوجدُ نصٌّ لكنَّ تطبيقَه قدْ يكونُ مخالفًا لأصلٍ أوْ قاعدةٍ عُلمتْ مِن نصوصٍ أخرَى.

**رابعًا:** حيثُ يحتاجُ المجملُ إلَى بيانٍ، فيُلجأُ إلَى القرينةِ المقصديَّةِ لبيانِه.

**خامسًا:** يُعدلُ عنِ الظاهرِ بدلالةِ المقصدِ ليكونَ المقصدُ أساسَ التأويلِ.

**سادسًا:** الترجيحُ بينَ النصوصِ علَى ضوءِ المقاصدِ ليقدّم المجتهدُ عامًّا يرَى أنَّه ألصقُ بالمقصدِ ويردُّ خاصًّا . أوْ يعتضدُ نصٌّ بقياسٍ علَى مَا يخالفُه.

**سابعًا:** فِي تمييزِ عملِ أهلِ المدينةِ التوقيفيِّ مِن غيرِه.

**ثامنًا:** لتمييزِ قولِ الصحابِيِّ الذِي يُحملُ علَى الرأيِ، مِن قولِه الذِي يُحملُ علَى الرَّفع.

**تاسعًا:** فِي إحداثِ حُكمٍ حيثُ لا نصَّ ولاَ مناسبةَ معيَّنة، أيْ فِي انعدامِ المناسبِ المعتبرِ بنوعيهِ. ومراعاةُ المقصدِ هنا تسمَّى بالمصلحةِ المرسلةِ.

**عاشرًا:** يُحتاجُ للمقاصدِ فِي الحمايةِ والذرائعِ والمآلاتِ، وقدْ يعبَّرُ عنْ هذَا الدليلِ بسدِّ الذرائعِ وبالنظرِ فِي المئالاتِ.

**الحادِي عشَرَ:** تقريرُ درجةِ ونوعِ الحكمِ مناطِ الأمرِ أوِ النهيِ أوِ المدحِ أوِ الذَّمّ. فنعنِي بالنوعِ: هلْ هوَ تحريْم أوْ كراهةٌ أوْ مندوبٌ؟ وبالدرجةِ نعنِي: تفاوتَ مَا بينَ الواجباتِ فِي نفسِها، فهناكَ واجبٌ لذاتِه أوْ لغيرِه، وحرامٌ كذلك.

**الثاني عشَر:** خصوصيةُ الحكمِ به عليهِ الصلاةُ والسلامُ، أوْ عمومِه لغيرِه.

**الثالثُ عشَر:** مفهومُ المخالفَةِ.

**الرابعُ عشَر:** مفهومُ الموافقَةِ.



**الخامسُ عشَر:** تقييدُ المطلَقِ.

**السادسُ عشَر:** وضعُ الأسبابِ وقصدُ المسبَّبات.

**السابعُ عشَر:** الاستصحابُ.

**الثامنُ عشَر:** الاستحسانُ.

**التاسعُ عشَر:** الفرقُ بينَ المصلحةِ المعتبرةِ والمصلحةِ الملغاةِ.

**العشرونَ:** الجمعُ بينَ الأدلَّةِ عندَ التعارضِ.

**الحادِي والعشرونَ:** الترجيحُ بينَ الأدلَّةِ عندَ التعارضِ.

**الثاني والعشرون:** تنزيلُ الأخبارِ المثبتَة أوِ المنفيَّةِ منزلةَ الأوامرِ والنواهِي.

**الثالثُ والعشرون:** بينَ التعبُّدِ ومعقوليةِ المعنَى.

**الرابعُ والعشرونَ:** الاختلافُ فِي طبيعةِ المقصدِ المؤثِّر فِي الحُكم.

**الخامس والعشرون:** تعدد المقاصد أو الاقتصار على مقصد واحد مما يؤثر في الحكم.

**السادسُ والعشرون:** اختصاصُ بعضِ الناسِ دونَ بعضٍ بحُكمٍ.

**السابعُ والعشرون:** أفعالُ المقتدَى به ممَّا ليسَ تفصيلا لأمرٍ.

**الثامنُ والعشرون:** السكوتُ الدالُّ علَى العفوِ.

**التاسعُ والعشرون:** إشارةُ النبِيّ لإفهامِ المشاهِدِ.

**المنحَى الثلاثونَ:** مراعاةُ قصودِ العقودِ فِي التصحيحِ والإبطالِ والشروطِ.

**المنحَى الحَادِي والثَّلاثون:** يُستنجدُ بالمقاصدِ في تَمْييزِ عُقودِ المَعروفِ عنْ عُقودِ المُكايسةِ الصِّرفةِ وعقود التبرعات لإعطاء العقد حكمًا بين حكمين.

**المنحى الثاني والثلاثون:** أن العلة المستنبطة لا يمكن أن تلغي الحكم المعلل بها في حال تخلف العلة عن الحكم.

**المنحى الثالث والثلاثون:** فهم مقصد الشارع من دلالة اللفظ سواء كان لفظ الشارع أو لفظ راوي الحديث مما يرتب حكمًا تختلف درجته باختلاف الصيغ.



**المنحى الرابع والثلاثون:** قد يؤثر مقصد عام يلاحظه المجتهد من خلال نصوص عدة في الحد من تأثير مقصد خاص ليخفف من اطراده ومن إلحاحه في كل المحال.[1]

**ثالثا : ضوابط التعامل مع المقاصد :**

التأكد من المقصد الذي شرع له الحكم، فقد يكون الحكم تعبديا.

أن يكون المقصد وصفا ظاهرا منضبطا.

تحديد رتبته هل ضروري أو حاجي، وهل هوأصلي أو تابع .

التعرف على مكانة مقصد الحكم من خلال النصوص الجزئية المؤسسة لهذا الحكم. التمييز بين المقصد المستنبط والمنصوص، حيث لا يرتفع الحكم بزوال الأول كما فى تعليل ربوية النقدين بالثمنية.

أن لا يكون المقصد مردودا بقادح النقض، كالمعاملة بنقيض القصد.

أن لا يعارضه مقصد أولى منه بالاعتبار.

أن لا يكون ملغى بالنص أو الإجماع أو القياس السالم من المعارض.[2]

**رابعا : مجالات الاستنجاد بالمقاصد :**

قرر المؤلف – حفظه الله تعالى – أن الحاجة إلى الاستمداد من المقاصد لا تزال قائمة على مستويين : الأول النوزال الجديدة التي لم يسبق للعلماء النظر فيها، الثاني القضايا التي اختلف فيها العلماء ثم اقتضت ظروف عصرنا إعادة النظر فيها لترجيح ما كان مرجوحا بمقتضى المصلحة.

وأصل المؤلف لهذا التغيير في الفتوى بما قرره الأحناف من اختلاف الفتوى باختلاف الزمان، وكذا ما أصله المالكية من اعتبار ما جرى به العمل في حق كل بلد.

1 . مشاهد من المقاصد 249 - 254

2 . نفسه 288 - 290



ثم حدد المؤلف مجالات الاستنجاد بالمقاصد في ثلاثة مجالات هي :

في تفعيل أصول الفقه من خلال إعمال المقاصد في بنيتها : بتوسيع الدوائر الأربع للمقاصد : القياس والاستصلاح والاستحسان وسد الذرائع، مما يتيح تجديد الاجتهاد ليستوعب كل ما يجد من مشكلات. وأوضح المؤلف أهمية هذا التفعيل من خلال بيان وظيفة الاستحسان في تخصيص عمومات النصوص وتقييد مطلقاتها للمصلحة، وقد قال فيه مالك: إنه تسعة أعشار العلم. ومن أمثلته تخصيص ربا النسيئة بإباحة القرض، ومنها إجازة الإمام مالك تلاوة القرآن للحائض لئلا تنسى بتخصيصها من عموم الجنب، إلى غير ذلك من المسائل التي سوغ الحكم فيها بالاستحسان ضعف شمول العمومات التي تتناولها، مع تأكد الحاجة إلى الترخيص فيها.

- اختيار الأقوال التي تحقق المقاصد وإن كانت مهجورة إذا تحققت فيها الشروط التي اشترط المالكية للعمل بالضعيف وهي : أن يصدر عن ثقة، وتكون نسبته صحيحة، وتدعو إليه الحاجة.

وضرب المؤلف لذلك مثالا هو الرمي في الحج، حيث إن القول بصحته قبل الزوال مخالف لما عليه أكثر العلماء، لكنه منقول عن بعض العلماء من الصحابة والتابعين وغيرهم،وقد دعت إليه الحاجة لكثرة الحجاج، مما يؤدي إلى الازدحام، فينشأ عن ذلك هلاك الأنفس وتضاعف المشقة، فتحقيقا لمقصد الشارع في حفظ الأنفس وكذا مقصده في التيسير يصبح القول بصحة الرمي قبل الزوال راجحا بعد ما كان مرجوحا ما دام دليل الجمهور ظنيا يحتمل التأويل، إذ هو يستند إلى فعل الشارع.[1]

- تفعيل النظرية المقاصدية في وضع فلسفة إسلامية شاملة تجيب على القضايا الكبرى المطروحة في الكون والنظم السياسية والاقتصادية و الاجتماعية، تنطلق

1 . نفسه 303 - 306



من ثنائية الوحي و العقل.

وقد فصل المؤلف في هذا الجانب من خلال التطبيق في المجالات «السياسي، والاقتصادي، وفقه الأقليات».

**المجال السياسي** : أوضح المؤلف الحاجة إلى الاستناد إلى المقاصد في صياغة نظام سياسي يجسد مبدأ الشورى بدعامتيه «العدل والتراضي»، يأخذ بمزايا النظام الديموقراطي ويتجنب مساوئه.

**المجال الاقتصادي** : «يمكن اعتبار مقاصد الشريعة في المعاملات المالية ممثلة للفلسفة الإسلامية للمعاملات».[1] وينبني على حقيقة أن الكون كله بما فيه الإنسان ملك لله، وهو مستخلف في المال؛ أن يكون تصرف الإنسان في ماله مضبوطا بضوابط المصلحة الشرعية، مما يتنافى مع الرأسمالية المتوحشة. وقد أحال المؤلف في تطبيقه للرؤية المقاصدية في المجال الاقتصادي على كتابه « مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات «.

**فقه الأقليات** : وقد تناول فيه المؤلف قضية المرأة تسلم وزوجها نصراني، وأورد فيها فتوى المجلس الأوربي التي تضمنت ذكر الخلاف في المسألة، وإن كان الجمهور يوجبون الفسخ. ودعم المؤلف القول بجواز بقاء الزوجية بظنية دليل الجمهور، مع ما تقتضيه مقاصد الشريعة في حفظ الدين و التيسير والتبشير وعدم التنفير.[2] ثم أشار المؤلف إلى قضايا أخرى من فقه الأقليات ليختم بالدعوة إلى مراجعة الفتاوي وضبطها بمعيار ثلاثي الأضلاع يقوم على وزن المصلحة التي يقتضيها الواقع ثم النظر في الدليل الجزئي للمسألة، ثم إبراز المقصد الشرعي، مع ضرورة أن يكون مهندس هذه العملية « مرتاضا في الشريعة بصيرا بالمصالح المعتبرة فيها متمرسا بتوازنات منظومتها «[3].

1. نفسه 313
2. نفسه 315 - 317
3. نفسه 320



## خاتمة المؤلف :

في أول خاتمته حدد المؤلف أهم المحاور التي دار عليها الكتاب، ثم ربط بين المقاصد والعلل مبينا كيف تم ضبط إعمال المقاصد من خلال محاور الكتاب، كما ضبط الأصوليون إعمال العلة في باب القياس، ثم أشار إلى ماسبق أن أورد من تعاريف للمقاصد عن السابقين واللاحقين، مذكرا بما اختاره من تعريف شامل لها، مما ترتب عليه الشمول في التصنيف، حيث صنف المقاصد إلى عالية لا تولد فروعا، لكنها تحدد موجهات تؤسس لفلسفة إسلامية ذات تأثير غير مباشر على الفروع، كمقصد الاستخلاف، ومقصد أن الشريعة وضعت لمصالح العباد، لما تستتبعه من وضع إطار للرؤية التي تحكم جميع المجالات الإنسانية و الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ثم المقاصد الكلية « الضرورية والحاجية والتحسينية» التي تمثل المظلة لمجالات التشريع المختلفة، وإليها تنتمي كل المقاصد العامة والخاصة والجزئية. وهنا ذكر المؤلف بالضابط الذي وضعه لحل إشكال تذبذب بعض القضايا بين الضروري والحاجي. ثم بين أهمية ما أورده في الاستنجاد بالمقاصد إذ هو « الثمرة التي يجنيها الفقيه من مقاصد الشريعة»، إذ به يكون استنباط الفروع «من خلال المقاصد بأدوات أصولية تضبط تعامل الفقيه وتحفظ عملية إعمال فكره من الخطأ وتعصم بيانه من الخطل وتنظم إيقاع خطاه في الاجتهاد فلا يغلو في إعمال مقاصد موهومة أو معارضة بما هو آكد لاختلاف في الرتبة أو الدرجة كحاجي مقابل ضروري أو جزئي مقابل كلي».[1]

ثم أشار المؤلف إلى أهمية ما ذكر في المشهد الأخير من ضبط آلية الترجيح للمقاصد مراعاة لما يجد في الواقع، و كذا الاستنجاد بالمقاصد في صياغة فلسفة إسلامية تجيب على مختلف الأسئلة المطروحة.

1 . نفسه 327



وختم بقوله ( وبهذا نختم هذا الكتاب الذي أردنا أنْ يكون وجيزاً حسب الإمكان ومُلمعًا إلى ما وراءه من بيان لأنه كان منصبًا على موضوع العلاقة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة من زاوية تطبيقية من خلال تفعيل المقاصد عن طريق أبواب أصول الفقه كما تقدم في مناحى الاستنجاد إلا أن المنهجية اقتضت التعريف والتعرف والتصنيف.

وعلى الله قصد السبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل)[1].

**خاتمة العرض : أهم جوانب التجديد في الكتاب :**

لعل أهم ميزة لهذا الكتاب أنه تأليف عالم مجتهد، فهو يأتي تكميلا لجهد الإمام الشاطبي في «الموافقات»، والشيخ الطاهر ابن عاشور في «مقاصد الشريعة الإسلامية» ، وقد أجاد في ترتيب مباحث علم المقاصد وتهذيب مسائله ومعالجة إشكالاته، وأبدع في إضافة قضايا ومباحث جديدة، فتحققت فيه أهم مقاصد التأليف التي جمعها بعضهم في قوله :

ألا فاعلمن أن التآليــف سبعة　　　لكل لبيب في النصيحـة خالص
فشرح لإغلاق و تصحيح مخطئ　　　وإبداع حبر مقبل غير ناكــص
وترتيب منثور وجـــمع مفـرق　　　وتقصير تطويل و تتميم ناقــص

كما أن الكتاب يمثل حلقة في مشروع تجديدي لدى المؤلف في الفقه والفكر الإسلاميين، فهو يتكامل مع كتاب «**أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**» في «**أصول الفقه**»، وهو إنضاج وإكمال لما تضمنه كتاب «**علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**» وهو تأطير وإبراز للمنهج الذي اعتمده في فتاويه وكتبه الفقهية، ككتاب «**صناعة الفتوى وفقه الأقليات**» و كتاب «**مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات**» .

1 . نفسه -327 328



**ومن مظاهر التجديد في الكتاب :**

- تأكيده على المفهوم الشامل للمقاصد حيث تشمل المعاني المستفادة من ألفاظ الشارع إلى جانب الحكم والغايات الكامنة وراءها، خلافا لما استقر لدى المتأخرين من قصرها على الحكم والغايات، وقد صاغ لها تعريفا يعبر عن هذا الشمول.

- عالج أبرز الإشكالات المطروحة في علم المقاصد بمنهج العالم المحيط بعلوم الشرع المستوعب لقضايا العصر ومتطلباته، وقد خصص لها المشهد الثالث من الكتاب، حيث أجاد في عرض الأراء المختلفة والتوفيق بينها.

- ناقش أساطين هذا الفن، كالشاطبي وابن عاشور واستدرك عليهم، من ذلك مناقشته للشاطبي في مفهوم كل من المقاصد الأصلية والتبعية، وكذا في جعله لها جهة من الجهات التي تعرف بها المقاصد.

- أوضح بعض ما كان يشكل من كلام المتقدمين ووفق بين ما يظهر فيه التعارض من أقوالهم، من ذلك بيانه وجه عدم ذكر الشاطبي للاستقراء ضمن الجهات التي تعرف بها المقاصد، وتوفيقه بينه وبين ابن عاشور في هذا الصدد.

- قدم ضابطا لحل إشكال تذبذب بعض القضايا بين الضروريات والحاجيات، كما بين وجه رجوع كل المصالح إلى الكليات الخمس التي نص عليها المتقدمون.

- ضبط إعمال المقاصد : حيث بين مسالكها، كما فصل في عرض أهم مداركها التي هي مدارك أصولية، من خلالها يظهر الأثر المباشر للمقاصد في استفادة الأحكام، وحدد ضوابط التعامل معها مما يعصم من الخطإ في توظيفها.

- أجاد في معالجة إشكالات علمية وفكرية ضمن مباحث الكتاب، كقضية بدعة الترك، وقضية العقل والنقل، وهذا غيض من فيض.

و الله الموفق والهادي إلى سواء السبيل .



# قائمة المصادر والمراجع


- حجة الله البالغة للشاه ولي الله الدهلوي «ت 1176 هـ» تحقيق السيد سابق، دار الجيل، بيروت .لبنان، الطبعة الأولى 1426 هـ/ 2005 م
- رسالة في رعاية المصلحة للإمام الطوفي «ت 716 هـ» تحقيق وتعليق الدكتور أحمد عبد الرحيم السائح، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 1413 هـ / 1993م.
- شرح مختصر الروضة لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي «ت 716 هـ «تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1407هـ / 1987 م .
- علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، الأستاذ الدكتور عبد الله بن بيه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، سلسلة المحاضرات «2»، 2006 م .
- الفروق للقرافي، «ت 684 هـ»، عالم الكتب وبحاشيته إدرار الشروق على أنوار الفروق، لابن الشاط .
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد «ت 595 هـ» تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية.
- المستصفى لأبي حامد الغزالي «ت 505 هـ» تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413 - 1993 م .
- مشاهد من المقاصد ، العلامة عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه ، مركز الموطأ للدراسات والتعليم، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الرابعة 2017م.




- مقاصد الشريعة الإسلامية ، محمد الطاهر بن عاشور «ت 1393 هـ» تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر 1425هـ/ 2004م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، نشر مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.
- الموافقات ، لإبراهيم بن موسى الشاطبي، «ت 790 هـ»، المحقق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417 هـ / 1997م.





# فتوى العدد





# تعقيب على فتوى الحضانة رقم (15/ 5)
# الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء

العلامة عبد الله بن بيه[1]



استعرض المجلس موضوع الحضانة والأبحاث التي تناولته، وبعد المداولة والنظر قرر ما يلي:

- **أولاً**: الحضانة، هي: حفظ الولد في بيته؛ ذهابه ومجيئه، والقيام بمصالحه؛ أي: في طعامه ولباسه وتنظيفه.
- **ثانياً**: حكم الحضانة: الحضانة فرض عين في حق أحد الوالدين، أو أقربائهم ضمن أولويات ذكرها الفقهاء تفصيلاً، فإن لم يوجد من تجب عليه الحضانة، أو وجد ولكنه امتنع لأي سبب، فإن الحضانة تصبح فرض عين على المسلمين.

وتحقيقاً لهذا الواجب فإنَّ على المراكز الإسلامية القيام به بإعداد المحاضن المناسبة.

- **ثالثاً**: الأصل في أحكام الحضانة رعاية الأصلح للمحضون، وعليه: فكل أمر يعود بالفساد على المحضون في دينه وعرضه وبدنه ونفسه وغير ذلك، ينبغي أن يمنع؛ لأنه مخالف لمقاصد الشريعة عامة، ولمقصد أحكام الحضانة خاصة.
- **رابعاً**: الأصل في الحضانة أنها للنساء، فقد فطرن على نوع من الحنان والشفقة لا يوجد في الرجال، وهن أرفق وأهدى وأصبر على القيام بما يعود بالمصلحة على المحضون، وعليه: كانت الحضانة للأم ما لم تتزوج؛ لقوله عليه السلام للمرأة

1. رئيس مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي.



التي طالبت بحضانة ولدها: «أنت أحق به ما لم تنكحي»[1].

- **خامساً**: الحضانة حق مشترك بين الأم والولد، فلها أن تتنازل عن حقها بشرط عدم ضياعه، ولا تجبر عليها إلا إذا ترتب على تركها ضياع مصلحة المحضون.
- **سادساً**: شروط الحضانة: ذكر الفقهاء رحمهم الله شروطاً كثيرة يجب توافرها فيمن تثبت له الحضانة، وكلها تدور على مقصد واحد، وهو توفير البيئة الصالحة لرعاية المحضون، والذي يراه المجلس وجوب اعتماد الشرطين التاليين:

1. استقامة السلوك: فلا حضانة في حال الانحراف السلوكي الظاهر المؤثر في رعاية المحضون، أما اختلاف الدين بين الوالدين فليس مؤثراً على القول الصحيح.
2. لقدرة على أداء مهام الحضانة: فإذا كان اشتغال الحاضن خارج البيت بعمل ونحوه مضيعاً للمحضون، فهذا سبب كاف لإسقاط حق الحضانة عنه.

- **سابعاً**: زواج الأم الحاضنة: ذهب جمهور العلماء إلى أنَّ زواج الأم الحاضنة يسقط حقها في الحضانة؛ للحديث السابق ذكره، مع مراعاة القيود الآتية:

1. قدرة الأب أو من تنتقل له الحضانة بعد الأم على القيام بشئون المحضون.
2. أنْ لا يترتب على ذلك نقل المحضون عن بلد أمه؛ لأن في ذلك تفريقاً بينها وبين ولدها.
3. عدم سكوت الأب عن المطالبة بحقه بإسقاط الحضانة عن الأم المتزوجة لمدة معينة تُظهر رضاه بذلك.
4. أن يتم الدخول بالأم الحاضنة، ولا يسقط حقها بمجرد عقد الزواج.

- **ثامناً**: رؤية المحضون يؤكد المجلس على حرمة منع أحد الوالدين في حال الطلاق أو التفريق من رؤية الأولاد، ويوصي لمنع ذلك بالآتي:

---

1 . أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب من أحق بالولد، ح (2276)، (2 /283)، وأحمد في مسنده (11 /310 - 311)، والحاكم في المستدرك (2 /225)، عن عبد الله بن عمرو، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه».



1. على الأب أو الأم الاتفاق ابتداءً . في إطار الأحكام الشرعية . على تنظيم العلاقة في حال الحضانة؛ إذ هو الضمان الوحيد لكل الحقوق، ولا سيما أنَّ القضاة في المحاكم المدنية يحبذون الاتفاق بين الأبوين على كل ما يعود على المحضون بالمصلحة والحفظ.

2. إذا كان المحضون صغيراً دون سن التعليم القانونية ولا يستطيع البقاء مع أبيه، أو كان الأب عاجزاً عن القيام بشؤون طعامه وشرابه وتنظيفه، فعلى الحاضن تهيئة الظروف المناسبة لرؤية المحضون.

3. إذا كان المحضون في سن التعليم فعلى الأب أنْ يأخذه للتعليم والتأديب بشرط أن يبيت في بيت الحاضنة، وأن يكون ذلك بالاتفاق بينهما.

4. على الأب أنْ يُراعي آداب الزيارة للمحضون، كعدم حدوث خلوة بين الأبوين المفترقين بعد العدة، وعدم إطالة المكث، واختيار الوقت المناسب منعاً للشُّبه، واستئذان صاحب البيت للدخول، فإن لم يُؤذن له أُخرِج الولد إليه ليستطيع رؤيته.

5. تكون الرؤية على ما جرت به العادة؛ كيومي عطلة الأسبوع أو أكثر، وكل ذلك بحسب الاتفاق بين الأبوين.

6. التنبيه على حرمة تلقين المحضون قطيعة الرحم وعقوق الوالدين، والتحذير من منع المحضون من زيارة أرحامه وأقاربه، سواء من جهة الأب أو جهة الأم.

7. التعاون الكامل بين الأبوين على كل ما يحافظ على دين المحضون وأخلاقه في هذه الديار، وذلك كالتردد على المساجد والمراكز الإسلامية، وحضور الجمع والجماعات وحلقات تحفيظ القرآن.

- **تاسعاً**: وهناك موضوعات أخرى متصلة بالحضانة أرجئ البت فيها لمزيد من الدراسة والتطبيقات العملية في الغرب.



**تعليق:**

**قلتُ**: وينصح المسلمون بالتحكيم في قضايا الأحوال الشخصية كما قدمنا، على أن يتم ذلك في المساجد والمراكز الإسلامية؛ ليلاحظ المحكّم كون الطلاق كان مبنياً على أسباب صحيحة كضرر مثلاً أنزله الزوج بزوجته، وإن كان إيقاع الطلاق وقع تعسفاً فإن عليهما أن يلتزما به سداً للذريعة غير أنه لا يعفي الظالم منهما ديانة.

وما أشار إليه القرار من كلام العز بن عبد السلام فإنه يتعلق بالقاضي المسلم المعين من طرف السلطة غير المسلمة لئلا تفوت المصالح كما تقدم.

والحضانة من المؤسسات الشرعية التي لا يوجد لها نظير في النظم الوضعية، على الرغم من التطورات الحديثة فيما يتعلق بحقوق الطفل التي ظلت أكثرها توصيات غير محددة المعالم، لا من حيث طابع عدم الإلزام، بل أيضا من حيث الجهات المكلفة بها، ففي هذه المواثيق تسرد حقوق بدون جهات تجب عليها.

وقد كفلت الشريعة حقوق الأفراد والجماعات البشرية بل وكل الكائنات في هذا الكون﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ ﴾[1]، وبخاصة المخلوقات الضعيفة التي تحتاج في المحافظة على وجودها إلى حماية ورعاية، ولم تكتف بوصايا ونصائح يطبقها من شاء ويذرها من شاء، بل قننتها في نصوص ملزمة يرعاها المجتمع تطبيقاً للأوامر الربانية وصيانة للكينونة الإنسانية.

ومن هذه الفئات التي رعتها الشريعة حق الرعاية للمرأة والطفل، وسنت لذلك قواعد عامة وأحكاما جزئية تفصيلية ترجع إلى مقاصد: العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، الناظمة في مجملها للحقوق والواجبات ومحاسن الأخلاق والمعاملات والعادات.

---

1 . سورة الحجر الآية (85).



والمقصد العام في الحضانة هو صيانة الطفل، والمقصد الخاص هو تكليف المرأة بالحضانة لما جبلت عليه من الشفقة والرأفة.

فالحضانة ـ كما يقول القرافي ـ تفتقر إلى وفور الصبر على الأطفال في كثرة البكاء والتضجر وغيرهما من الهيئات العارضة لهم وإلى مزيد الشفقة والرقة الباعثة على الرفق بهم، ولذا فرضت على النساء غالباً؛ لأن علو همة الرجال تمنعهم الانسلاك في أطوار الصبيان في المعاملات وملامسة الأقذار وتحمل الدناءة.

قلت: ولعل غلظة الرجل هي السبب وليس علو الهمة، والمرأة وهي تقوم بواجب الحضانة لا تمارس دناءة وإنما تؤدي واجباً وتنشر رحمة، فرحم الله القرافي فلعله لا يقصد بذلك تشهيراً بالمرأة ولا حطاً من مكانتها.

والحضانة ولاية ولهذا يشترط في الحاضن أن يكون أهلاً لذلك ذا كفاية لرعاية المحضون وصيانته.

وأجمل الشّروطَ التي يجب توفرها في الحاضن الشيخُ خليل المالكي في النص التالي: **(وشرط الحاضن العقل والكفاية لا كمسنة، وحرز المكان في البنت يخاف عليها والأمانة وأثبتها، وعدم كجذام مضر، ورشد لا إسلام، وضمت إن خيف لمسلمين، وإن مجوسية أسلم زوجها، وللذكر من يحضن، وللأنثى الخلو عن زوج دخل ...) إلى قوله: (وأن لا يسافر ولي....)**[1].

وهذه الشروط في جملتها موجودة في المذاهب الأربعة مع تفصيل في بعضها واختلاف في بعضها.

فلم يشترط المالكية الإسلام وكذلك الأحناف، واشترطوا الرشد بالإضافة إلى الشافعية خلافاً لغيرهم.

1 . الشيخ خليل في مختصره (139).



**وخلاصة القول:**

إن الحضانة لها أهمية كبرى في رعاية الطفل وحماية الأسرة وتنمية روح المودة والرحمة التي يجب أن تؤسس عليها البيوت ليكون المجتمع أكثر تماسكاً والمجموعة أكثر تضامناً.

تلك هي الحكم والمقاصد لنظام الحضانة في الإسلام، إلا أن وضع المسلمين في ديار الغرب؛ حيث تختلف المعايير المؤسسة للمجتمع، وتغلب النزعة الفردية، وتسود روح المماكسة والكسب المادي في التعامل فيبتعد الإنسان رويداً رويداً عن روح التسامح والسماحة، بالإضافة إلى انصراف المرأة عن دفء البيت إلى ورشة العمل، وعن سكينة المسكن إلى نزق الشوارع وهيعات الأسواق مما أوجد حالات جديدة ومتغيرة في وظائف أطراف العقد العائلي.

ولهذا فإن الحضانة التي هي من خصائص النساء قد تتأثر كثيراً بهذا الوضع، مما يدعو إلى اجتهاد في مسألة المرأة العاملة إذا كانت منفصلة عن والد الطفل حتى ولو كانت غير متزوجة؛ إذ إن المتزوجة بغير والد الطفل تسقط حضانتها لانشغالها بحقوق الزوج، وكذلك العاملة ينبغي دراسة وضعها.

كما أن مفهوم الحضانة لم يكن يشمل التعليم والتربية غير البدنية؛ لأن هذا من واجب الأب فالتلازم اليوم بين الحالتين مدعاة لإعادة النظر.

وأيضا فإن المسافة في سفر الولي التي تسقط حق الحاضنة في الحضانة في ظل تطور وسائل المواصلات يجب أن تكون موضوع دراسة.

وإذا كانت الحضانة للوالدين مجتمعين في فترة بقاء العصمة فإن فترة الانفصال البدني فترة التلوم التي تسبق الطلاق يمكن أن تكون محل اجتهاد حتى لا يضيع الطفل.

**وأخيراً:** فإن دور المساجد والمراكز الإسلامية يجب أن يحدد في الفصل في قضايا الحضانة، التي قد تفصل فيها المحاكم، وعلى الأئمة والجمعيات أن تنير



السبيل للمسملين وتسدي النصح في هذه القضية الحساسة، وعلى الجمعيات أن توجد محاضن للأطفال وبخاصة أولئك الذين يهجرهم الوالدان أو يكونون لقطاء في حارات المسلمين.





إصدارات
مركز الموطأ
للدراسات والتعليم

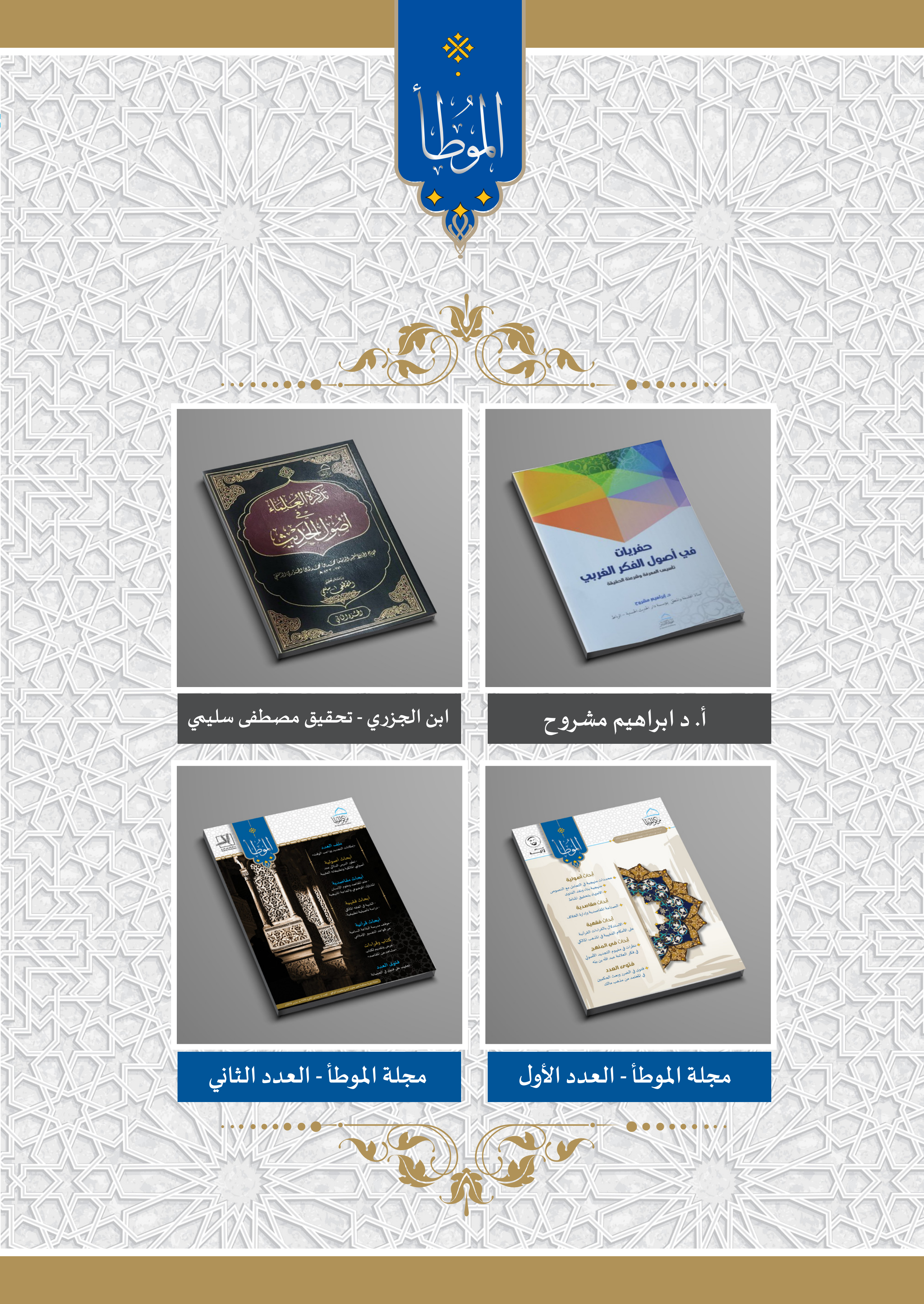




الموطأ
صناعة الفتوى
وفقه الأقليات
تنبيه المراجع
على تأصيل فقه الواقع
معالي العلامة عبد الله بن بيه
معالي العلامة عبد الله بن بيه
مشاهد من المقاصد
معالي العلامة عبد الله بن بيه
معالي العلامة عبد الله بن بيه


الموطأ
أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي
د. يوسف حميتو
إعمال المصلحة في الوقف
معالي العلامة عبد الله بن بيه
منهج الاجتهاد
مقاربة في منهجية الاجتهاد تفسيرا وتعليلا وتنزيلا
أ.د عبد الحميد عشاق
السنة النبوية
وصلتها بالعمل والمذاهب الفقهية
أ.د الناجي لمين


الموطأ
تطور المنهج الأصولي عند المالكية وأثره في الاختلاف الفقهي
أ . محمد الياس المراكشي
مشكاة الأصوليين والفقهاء
أسامة السيد محمود الأزهري
من جنايات التصحيف
أ. د عبد الهادي حميتو
منهج النقد الفقهي عند الإمام المازري
أ. د عبد الحميد عشاق



الموطأ
حفريات
في أصول الفكر الغربي
أ. د ابراهيم مشروح
ابن الجزري - تحقيق مصطفى سليمي
مجلة الموطأ - العدد الأول
مجلة الموطأ - العدد الثاني






## سياسة النشر

- تختص المجلة بعلوم الشرع وما يتعلق بها من العلوم الأخرى.
- يشترط في الأبحاث المنشورة الأصالة والجدة.
- يشترط في الأبحاث ألا تكون نشرت جزئيا أو كليا في أي وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو في مؤتمر علمي.

إلا إذا كانت الورقة المقدمة إلى المجلة تزيد أو تختلف عن الورقة الأصلية بما لا يقل عن 30 % من المضامين، مع وجوب إرفاق الورقة القديمة مع الجديدة.

- يتعهد الباحث أن ورقته من إنتاجه الذاتي وأنه يتحمل كل التبعات القانونية في حال ثبوت العكس، وتخلي المجلة مسؤوليتها من أية مخالفة تصنف ضمن الجريمة الالكترونية.
- يشترط أن تكون الأبحاث المقدمة إلى المجلة مرفقة بسيرة ذاتية للباحث.
- يجوز أن يشترك أكثر من باحث في بحث واحد مقابل مكافأة مالية واحدة.
- يشترط في النصوص المترجمة أن ترفق بالنص الأصلي الكامل، وبكل المعلومات الموثقة عن مصدر النص وصاحبه.
- يشترط في النصوص المترجمة أو المكتوبة بلغة غير العربية أن ترفق بملخص عن البحث باللغة العربية.
- يجب ألا تتجاوز صفحات البحث لا يقل عن 20 ولا يزيد عن 40 صفحة من حجم A4 مرقونة بخط Tradional Arabic، المتن مقاس 16، والهامش مقاس 12.
- تكتب الآيات القرآنية الكريمة بنفس خط المقال ( gras) (bold) ضمن قوسين ﴿--﴾
- تكتب الأحاديث النبوية الشريفة ( gras) (bold) ضمن قوسين (--).
- تكتب الاقتباسات والنصوص المنقولة ( gras) (bold) ضمن << -- >>
- ترقم الإحالات والهوامش بحسب كل صفحة على حدة.
- توثق الإحالات والنقول بذكر اسم المؤلِّفِ، ثم اسم المؤلَّف أو البحث، ثم الصفحة، ثم معلومات الكتاب أو البحث.



• يشترط في الإحالة على المجلات والدوريات ذكر اسم الكاتب، اسم البحث، اسم المجلة، بلد النشر، رقم العدد، سنة النشر، ذكر الصفحات التي أتى بها البحث داخل المجلة.

• يشترط في النقل من المواقع الإلكترونية وضع رابط الموقع بشكل صحيح، مع اسم الكاتب، وعنوان الموضوع، وتاريخ الاقتباس.

• يشترط في البحوث أن تتضمن لائحة المصادر والمراجع موثقة ومرتبة ترتيبا أبجديا وفق أسلوبMLA .

• يشترط في البحث أن يكون خاليا من الأخطاء المطبعية، وأن يكون مدققا من حيث اللغة وعلامات الترقيم.

• تلتزم المجلة بإخطار الباحث بوصول البحث خلال ثلاثة أيام من تاريخ وصوله.

• تمر الأبحاث المقدمة إلى المجلة بتحكيم أولي من طرف أعضاء هيئة التحرير، ثم توجه إلى التحكيم السري من طرف مختصين من ذوي الخبرات العلمية.

• تتعهد المجلة بإبلاغ الباحث بنتيجة التحكيم مهما كانت.

• في حالة قبول البحث، ترسل الملاحظات إلى الباحث لإجراء التعديلات اللازمة.

• يلتزم الباحث بإدخال أي تعديلات تطلبها منه جهة التحكيم على أن يعيدها إلى المجلة خلال شهر من تاريخ استلامه لها.

• يلتزم الباحث بعدم إحالة بحثه على أي جهة أخرى بغرض النشر قبل استلامه قرار التحكيم في غضون ثلاثة أشهر، ويكون في حل من التزامه خارج هذه المدة.

• ترفض المجلة بما لا يقبل الاستثناء كل البحوث الفاقدة لمنهجية وشروط النقد العلمي أو التي تتضمن أي تصريح أو إيحاء بالتهجم أو التنقيص أو التبخيس. أو التهوين من أي مذهب أو جهة أو شخص في القديم أو الحديث.

• لا تلتزم المجلة بإعادة أصول الأبحاث سواء نشرت أم لم تنشر.

• جميع المواد المنشورة في المجلة تخضع لقوانين حقوق الملكية الفكرية، ويحق للمجلة نشرها في موقعها الإلكتروني بحسب القوانين المنظمة.

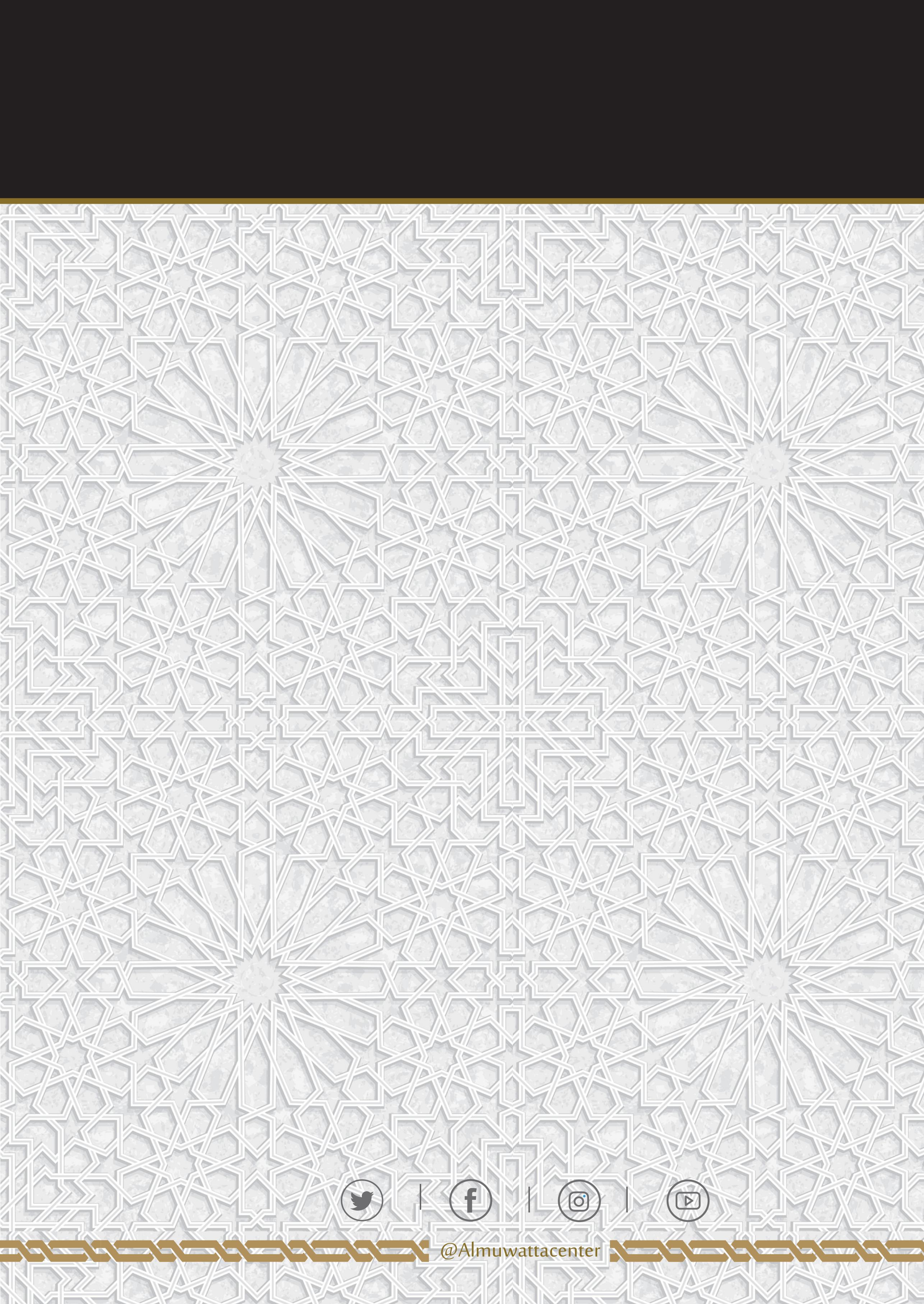
• تبيح المجلة الاقتباس من مواضيعها مع مراعاة الأصول والقواعد الجاري بها



العمل.

- كل بيانات البحث والباحث تبقى سرية لا يطلع عليها إلا عضو هيئة التحرير المكلف بالباب الذي يندرج تحته البحث، وتوجه البحوث للتحكيم وتستقبل نتائجه فقط من طرف مدير التحرير.
- تمنح المجلة مكافأة مالية مقابل البحوث المجازة من طرف لجان التحكيم.
- تعبر المواد المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها ولا تلزمها بأي حال من الأحوال.




@Almuwattacenter